

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



**EL PROBLEMA DE LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN
PRÁCTICA EN LA "NEW NATURAL LAW THEORY"
Y TOMÁS DE AQUINO : DOS VERSIONES DE LA
TEORÍA CLÁSICA DE LA LEY NATURAL FRENTE A
LA "LEY DE HUME" Y LA "FALACIA
NATURALISTA"**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Felipe Widow Lira

Bajo la dirección del doctor

Rogelio Rovira Madrid

MADRID, 2013

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



**EL PROBLEMA DE LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN LA
NEW NATURAL LAW THEORY Y TOMÁS DE AQUINO.**

**Dos versiones de la teoría clásica de la ley natural frente a la
ley de Hume y la *falacia naturalista*.**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

Doctorando: Felipe Widow Lira
Director: Rogelio Rovira Madrid

MADRID, 2013

A Carolina

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| RESUMEN | 11 |
| ABSTRACT | 12 |
| MODO DE CITAR LAS OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO | 13 |
| INTRODUCCIÓN | 15 |
| 1. PRESENTACIÓN DEL TEMA Y BREVE <i>STATUS QUAESTIONIS</i> | 15 |
| 2. HIPÓTESIS Y ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN | 23 |
| 3. ALGUNAS CUESTIONES METODOLÓGICAS | 26 |
| 4. AGRADECIMIENTOS | 30 |
| CAPÍTULO 1. LA <i>LEY DE HUME</i> Y SU RECEPCIÓN EN LA <i>NEW</i> <i>NATURAL LAW THEORY</i> | 33 |
| 1. LA <i>LEY DE HUME</i> EN HUME | 35 |
| 1.1. Hume y la autonomía de la moral | 38 |
| 1.2. Inferencia, deducción y el significado del ‘debe’ | 44 |
| 1.3. El deber como hecho | 53 |
| 1.4. El pasaje del ‘is’ y el ‘ought’ en el contexto de <i>Treatise</i> III, i, 1: la razón no mueve a la acción ni es causa de la obligación | 60 |
| 1.5. Breve recapitulación conclusiva | 71 |

| | |
|---|-----|
| 2. LA <i>LEY DE HUME</i> EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA | 74 |
| 2.1. Los hechos y los antecedentes empiristas de la <i>ley de Hume</i> | 81 |
| 2.2. Los <i>enunciados fácticos</i> y los antecedentes nominalistas de la <i>ley de Hume</i> | 89 |
| 2.3. El deber: la singularidad del lenguaje moral | 98 |
| 2.4. El deber no puede estar lógicamente implicado por el ser | 105 |
| 3. LA RECEPCIÓN DE LA <i>LEY DE HUME</i> COMO OBJECCIÓN A LA DOCTRINA DE LA LEY NATURAL, EN EL ÁMBITO DE LA <i>NEW NATURAL LAW THEORY</i> | 112 |
| 3.1. No es lícito derivar la ética de la metafísica | 114 |
| 3.2. No es lícito inferir enunciados prácticos a partir de juicios metafísicos, o de cualquier otro modo especulativos | 121 |
| CAPÍTULO 2. LA <i>FALACIA NATURALISTA</i> Y SU RECEPCIÓN EN LA <i>NEW NATURAL LAW THEORY</i> | 131 |
| 1. LA CUESTIÓN DE LA INDEFINIBILIDAD DE BUENO | 134 |
| 1.1. Definición y análisis | 137 |
| 1.2. El argumento de la pregunta abierta | 147 |
| 1.3. Breve nota relativa al empirismo y el nominalismo como antecedentes de la doctrina analítica sobre la <i>falacia naturalista</i> | 162 |
| 2. EL NATURALISMO ÉTICO Y EL IUSNATURALISMO | 169 |
| 2.1. La equivocidad del naturalismo | 169 |
| 2.2. El “naturalismo metafísico” | 175 |
| 2.3. La equivocidad del iusnaturalismo | 178 |
| 2.3. “Naturalismo metafísico” y iusnaturalismo | 181 |

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| 3. LA RECEPCIÓN DE <i>FALACIA NATURALISTA</i> COMO OBJECCIÓN A LA DOCTRINA DE LA LEY NATURAL, EN EL ÁMBITO DE LA <i>NEW NATURAL LAW THEORY</i> | 193 |
| 3.1. Ni la naturaleza ni Dios son supuestos éticos de la ley natural | 196 |
| 3.2. El primer principio práctico no es una verdad especulativa, ni el bien en él incluido un bien moral | 200 |

CAPÍTULO 3. LA RAZÓN PRÁCTICA Y EL FUNDAMENTO DE LA MORAL EN LA *NEW NATURAL LAW THEORY*

| | |
|--|-----|
| 1. LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA | 211 |
| 1.1. El primer principio práctico: <i>Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum</i> , es un principio evidente e inderivable | 213 |
| 1.2. El primer principio es un principio pre-moral, que manifiesta, de modo práctico, la necesidad de que la acción se dirija a un fin | 228 |
| 2. LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS | 245 |
| 2.1. La naturaleza del bien humano básico | 247 |
| 2.2. El conocimiento del bien humano básico | 263 |
| 2.3. El número de los bienes humanos básicos | 273 |
| 3. LAS EXIGENCIAS BÁSICAS DE RAZONABILIDAD PRÁCTICA | 283 |
| 3.1. La naturaleza de las exigencias básicas de razonabilidad práctica | 285 |
| 3.2. El número de las exigencias de razonabilidad práctica | 291 |
| 4. LA CONSTITUCIÓN DE LA MORALIDAD HUMANA | 302 |
| 4.1. El primer principio de la moralidad | 304 |
| 4.2. Principios morales intermedios | 312 |
| 4.2. Las normas morales concretas | 325 |

| | |
|--|------------|
| CAPÍTULO 4. LA <i>NEW NATURAL LAW THEORY</i> FRENTE A LA LEY DE HUME Y LA FALACIA NATURALISTA. RESPUESTA Y DIFICULTADES | 335 |
| 1. LA INTERPRETACIÓN DE I-II, Q. 94, A. 2 COMO SÍNTESIS DE LA DOCTRINA DE LA <i>NEW NATURAL LAW THEORY</i> SOBRE LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA | 336 |
| 1.1. “ <i>Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam</i> ” | 337 |
| 1.2. “ <i>Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter</i> ” | 339 |
| 1.3. “ <i>In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur</i> ” | 340 |
| 1.4. “ <i>Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter</i> ” | 342 |
| 1.5. “ <i>Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni</i> ” | 345 |
| 1.6. “ <i>Quia vero bonum habet rationem finis</i> ” | 348 |
| 1.7. “ <i>Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam</i> ” | 350 |
| 2. LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA Y LA INAPLICABILIDAD DE LAS OBJECIONES DE LA LEY DE HUME Y LA FALACIA NATURALISTA A LA TEORÍA CLÁSICA DE LA LEY NATURAL | 354 |
| 2.1. La autonomía de la razón práctica salva la objeción contenida en la <i>ley de Hume</i> | 355 |
| 2.2. La autonomía de la razón práctica salva la objeción contenida en la tesis de la <i>falacia naturalista</i> | 365 |
| 3. DIFICULTADES DE LA TESIS DE LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA Y DE LA RESPUESTA DE LA <i>NEW NATURAL LAW THEORY</i> A LAS OBJECIONES CONTEMPORÁNEAS | 377 |
| 3.1. Nominalismo y empirismo como supuestos de la admisión de validez de las objeciones de la <i>ley de Hume</i> y la <i>falacia naturalista</i> | 378 |

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| 3.2. Autonomía de la razón práctica y autonomía de la voluntad. Supuestos kantianos en el personalismo de la NNLT | 388 |
|---|-----|

CAPÍTULO 5. LA RAZÓN PRÁCTICA Y EL FUNDAMENTO DE LA MORAL EN TOMÁS DE AQUINO409

| | |
|---|-----|
| 1. PRESUPUESTOS EN LA DOCTRINA DE TOMÁS DE AQUINO | |
| SOBRE LA RAZÓN PRÁCTICA | 410 |
| 1.1. Las razones de bien y fin | 410 |
| 1.2. El fin último del hombre | 420 |
| 1.3. La <i>voluntas ut natura</i> como inclinación natural de la creatura racional | 436 |
| 2. LA DEPENDENCIA DE LA RAZÓN PRÁCTICA RESPECTO DE LA ESPECULATIVA | 454 |
| 2.1. El bien es primeramente aprehendido por la razón especulativa | 455 |
| 2.2. La razón se hace práctica por su extensión a la acción | 469 |
| 2.3. I-II, q. 94, a. 2. Una reinterpretación a la luz de los argumentos expuestos | 485 |
| 2.3.1. “ <i>Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam</i> ” | 485 |
| 2.3.2. “ <i>Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter</i> ” | 487 |
| 2.3.3. “ <i>In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur</i> ” | 490 |
| 2.3.4. “ <i>Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter</i> ” | 492 |
| 2.3.5. “ <i>Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni</i> ” | 495 |
| 2.3.6. “ <i>Quia vero bonum habet rationem finis</i> ” | 500 |
| 2.3.7. “ <i>Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam</i> ” | 504 |

EL PROBLEMA DE LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

| | |
|---|-----|
| 3. LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS FRENTE A LAS OBJECIONES DE LA <i>LEY DE HUME</i> Y LA <i>FALACIA</i> <i>NATURALISTA</i> | 507 |
| CONCLUSIONES | 521 |
| BIBLIOGRAFÍA | 531 |

RESUMEN

El presente trabajo se propone estudiar la doctrina de la *New Natural Law Theory* (NNLT) sobre la razón práctica -en el contexto de su respuesta a las objeciones contra la ley natural presentes en *ley de Hume* y la *falacia naturalista*- y contrastarla con la doctrina respectiva de Tomás de Aquino. Para esto, se desarrollan las notas fundamentales de aquellas objeciones, según el modo en que son formuladas por autores analíticos tales como Hare y Nowell-Smith, y su recepción por la NNLT. Luego, se procede a la exposición sistemática de las bases fundamentales de la teoría moral de la NNLT, que coinciden con su doctrina sobre la razón práctica: desde la explicación del primer principio práctico hasta la constitución de la moralidad, pasando por los bienes humanos básicos y las exigencias básicas de razonabilidad práctica. Se intenta mostrar que el núcleo de la respuesta de la NNLT a las objeciones contemporáneas radica en la afirmación de la inderivabilidad de los principios prácticos, que permitiría poner en la raíz del razonamiento moral una proposición no fáctica, y evitar así cualquier forma de ‘naturalismo’. Se muestra cómo es que tal tesis de la autonomía de la razón práctica es dependiente -al menos implícitamente- de supuestos modernos -específicamente nominalistas, empiristas y kantianos- que están en la base de aquellas objeciones. Por último, se expone la auténtica doctrina de Tomás de Aquino sobre la razón práctica, para lo cual se explican los supuestos necesarios para la comprensión de una creatura intelectual que está radicalmente abierta, desde su mismo acto de ser, a una perfección infinita. Se explica la necesidad de que la actividad de la razón práctica esté fundada sobre una primera aprehensión especulativa del bien, correspondiente a aquella apertura, que es al bien en sí, y desde la cual se entiende al intelecto práctico como extensión del intelecto -*per se* especulativo- a la acción. Finalmente, se muestra que esta doctrina de la razón práctica no se ve afectada por las objeciones contenidas en la *ley de Hume* y *falacia naturalista* porque tales objeciones, en realidad, están viciadas en su raíz.

ABSTRACT

This study's purpose is to analyze the doctrine sustained by the *New Natural Law Theory* (NNLT) about practical reason -in the context of their answer to the objections against natural law in *Hume's law* and the *naturalistic fallacy*- and to contrast it with the respective doctrine of Thomas Aquinas. To this end, we develop the fundamental notes of those objections, according to how they are formulated by analytical authors such as Hare and Nowell-Smith, and to their reception by the NNLT. Then, we proceed to a systematic exposition of the fundamental basis of the NNLT moral theory, which coincides with its doctrine on practical reason -from the explanation of the first practical principle to the constitution of morality, passing through the basic human goods and basic requirements of practical reasonableness. We intend to demonstrate that the core of the NNLT answer to the contemporary objections (to natural law) lies in the assertion of the underivability of the practical principles, which would allow putting at the moral reasoning's root a non-factual proposition, thus avoiding any form of 'naturalism'. We demonstrate how it is that such thesis of the autonomy of practical reason depends -at least implicitly- on modern assumptions -specifically nominalist, empiricist and Kantian ones- which are at the base of such objections. Finally, we try to set forth Thomas Aquinas's authentic doctrine on practical reason, to which end we explain the assumptions that are necessary to understand an intellectual creature that is radically open, from its very act of being, to an infinite perfection. We describe why practical reason's activity must be necessarily founded on a first speculative apprehension of good, which corresponds to that radical openness which is openness to good in itself, and from which the practical intellect is apprehended as an extension of the intellect -which is *per se* speculative- to the action. Finally, we try to demonstrate that this doctrine of practical reason is not affected by the objections contained in *Hume's law* and the *naturalist fallacy*, because such objections are, in fact, flawed at their root.

MODO DE CITAR LAS OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO

| | |
|-------------|---|
| Super Sent. | <i>Scriptum super Sententiis</i> |
| II | <i>Liber 2</i> |
| IV | <i>Liber 4</i> |
| C.G. | <i>Summa contra Gentiles</i> |
| II | <i>Liber 2</i> |
| III | <i>Liber 3</i> |
| S. Th. | <i>Summa Theologiae</i> |
| I | <i>Prima Pars</i> |
| I-II | <i>Prima Secundae</i> |
| II-II | <i>Secunda Secundae</i> |
| III | <i>Tertia Pars</i> |
| De Ver. | <i>Quaestiones disputatae de veritate</i> |
| De Malo | <i>Quaestiones disputatae de malo</i> |
| Quodlibet. | <i>Quaestiones de quolibet</i> |
| II | <i>Secunda series</i> |
| In de An. | <i>Sententia libri De anima</i> |
| III | <i>Liber 3</i> |
| Sent. Eth. | <i>Sententia libri Ethicorum</i> |
| I | <i>Liber 1</i> |
| In Metaph. | <i>Sententia libri Metaphysicae</i> |
| II | <i>Liber 2</i> |

INTRODUCCIÓN

1. PRESENTACIÓN DEL TEMA Y BREVE *STATUS QUAESTIONIS*.

Cuando se tira de la madeja de las dificultades que, para el iusnaturalismo clásico, suponen las objeciones de la filosofía moderna y contemporánea, inevitablemente se termina por llegar a un núcleo común a todas esas dificultades, que es el del estatuto de la razón práctica y su vínculo con la naturaleza. Por ello, cada vez que se ha intentado reposicionar a la teoría de la ley natural en la discusión académica contemporánea sin volver sobre la consideración de estas dos cuestiones fundamentales, el intento ha resultado infructuoso. Es que, independientemente de la valoración sustantiva de las objeciones presentadas a las tesis iusnaturalistas -que no corresponde hacer en este punto-, es innegable la importancia objetiva de esas objeciones en el decurso del pensamiento filosófico.

Algunas de aquellas objeciones, como la *falacia naturalista*, han llegado a instalarse, en el imaginario colectivo de grandes sectores del mundo académico, como una lápida definitiva y obstáculo insalvable para cualquier teoría moral que pretenda hallar sus fundamentos en la “naturaleza”. Así lo constata L. W. Sumner:

“Desde G. E. Moore, ha sido una convicción común, para casi todas las grandes figuras de la filosofía moral, que el naturalismo en la ética es, de un modo u otro, un error fundamental. No se trata sólo de

*que esta o aquella teoría naturalista sea errónea, y ni siquiera que todas estas teorías se hayan, de hecho, equivocado, sino que cualquier teoría naturalista debe ser errónea. El naturalismo es falaz; comete la falacia naturalista*¹.

Y lo confirman otros autores como, por ejemplo, Philippa Foot, quien advierte, en 1958, que “*para mucha gente, el avance más notable en filosofía moral, durante los últimos cincuenta años, poco más o menos, ha sido la refutación del naturalismo*”².

La consistencia del argumento ideado por Moore y depurado y perfeccionado por algunos analíticos posteriores, como Hare, debía excluir la fundamentación de la ética en la “naturaleza” de todo trabajo con pretensión de rigurosidad científica y filosófica. Cualquier mención de una fundamentación de este tipo, de la clase que fuera, situaba a esa doctrina, y a su autor, en los límites exteriores de la racionalidad.

Este carácter definitivo e incontestable de la *falacia naturalista* como objeción contra los “naturalismos”, aparece ya a comienzos del siglo XX cuando, en 1903, Moore publica *Principia Ethica*. Un ejemplo inmejorable de esto se puede encontrar en las palabras que Lytton Strachey, amigo y discípulo de Moore, le escribe a éste tras leer la obra mencionada:

*“Creo que tu libro no sólo ha echado a pique y aplastado a todos los escritores éticos desde Aristóteles y Cristo hasta Herbert Spencer y el señor Bradley; no sólo ha sentado las auténticas bases de la ética [...] Es el método científico que se aplica deliberadamente por primera vez al razonamiento [...] Cuento, a partir de octubre de 1903, el inicio de la Era de la Razón”*³.

¹ L. W. SUMNER. “Hare's Arguments Against Ethical Naturalism”, en *The Journal of Philosophy*, vol. LXVI, 21, 1967, p. 779.

² Philippa FOOT. “Moral Beliefs”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, LIX, 1958, p. 83

³ Carta de Lytton Strachey a G. E. Moore, fechada el 11 de octubre de 1903. Extracto citado por Thomas BALDWIN en la introducción de *Principia Ethica*

INTRODUCCIÓN

Y, aunque la reacción de Strachey frente a la obra de su maestro puede haber sido exagerada, la recepción académica casi general de los argumentos mooreanos contra los sistemas “naturalistas” de la ética no fue menos laudatoria (lo cual no quita que haya sido fuertemente discutida, sino más bien al contrario: la magnitud de la discusión generada por la obra de Moore da fe de la importancia que se le atribuyó a sus argumentos, fuera que se estuviera de acuerdo con ellos o no).

Y lo mismo se podría decir de la llamada *ley de Hume* -según la cual no es posible deducir el *deber* a partir del *ser*, o un juicio de valor a partir de enunciados de hecho- que, aunque recibe su nombre y su sentido más común de la filosofía analítica anglosajona, ya estaba presente en la filosofía continental -y específicamente alemana- desde finales del siglo XIX⁴, como se manifiesta en la posterior recepción que tuvo en el más grande de los positivistas jurídicos del XX: Hans Kelsen: “*de un ser no podemos deducir un deber, ni de un hecho una norma; ningún deber puede ser inmanente al ser, ninguna norma a un hecho, ningún valor a la realidad empírica*”⁵, o en el más afamado filósofo de la ciencia del mismo siglo:

(G.E. MOORE. *Principia Ethica*, 2ª edición a cargo de Thomas BALDWIN, traducción de Adolfo GARCÍA DÍAZ y Ana Isabel STELLINO. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1997, p. 7)

⁴ Vid. Arnold BRECHT. *Teoría política. Los fundamentos del pensamiento político del siglo XX*. Traducción de Juan Manuel MAURI, Ariel, Barcelona, 1963, pp. 217-225.

⁵ Hans KELSEN. “Justice et Droit naturel”, en AA. VV. *Le Droit Naturel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 68. (Hay traducción castellana: Hans KELSEN. “Justicia y derecho natural”, en Hans KELSEN, Norberto BOBBIO et al. *Crítica del Derecho Natural*. Introducción y traducción de Elías DÍAZ, Taurus, Madrid, 1966). Aunque se elige este texto -cuya publicación original data de 1959- por la claridad con la que aborda y toma posición en la cuestión de la relación lógica entre el *ser* y el *deber*, hay otros textos muy anteriores -de comienzos del siglo XX- en que el propio Kelsen y otros positivistas jurídicos, como Radbruch, asumen como una verdad definitivamente adquirida la negación de la posibilidad de proceder, lógicamente, del *ser* al *deber*. Vid., por ejemplo, Hans KELSEN. *Über*

*“Quizá el punto más simple e importante de la ética sea puramente lógico. Me refiero a la imposibilidad de derivar reglas éticas no tautológicas -imperativos; principios normativos; directivas; o como quiera que se les describa- desde situaciones de hecho. Sólo si se establece esta posición lógica fundamental podemos comenzar a formular los problemas reales de la filosofía moral, y a apreciar su dificultad”*⁶.

Persistir en las teorías *naturalistas*, consecuentemente, no podría obedecer más que a la ignorancia, la superstición o el fanatismo religioso: “[t]oda teoría del derecho natural tiene pues un carácter religioso más o menos acentuado”⁷, y a lo más que se podría aspirar es a un pseudorracionalismo fundado en la artificiosa distinción entre derecho divino y naturaleza racional: “[los iusnaturalistas] *buscan distinguir el derecho natural del derecho divino y fundar su teoría sobre la naturaleza, tal como es interpretada por la razón humana. Pretenden deducir el derecho natural de la razón humana y dar así a su teoría un carácter seudorracionalista*”⁸. De este modo, todos los empeños teóricos -éticos y jurídicos- que buscasen una fundamentación de esta índole sin salir de los límites de la racionalidad científica, estarían irremediablemente condenados al fracaso:

“La tentativa hecha por la teoría del Derecho Natural para encontrar en la naturaleza -y, consecuentemente, para deducir de ella- criterios

Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1911, p. 6; Gustav RADBRUCH. *Rechtsphilosophie.* Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig, 1932, p. 9. (Referencias tomadas de Arnold BRECHT. *Teoría política. Los fundamentos del pensamiento político del siglo XX*).

⁶ Kart POPPER. “What Can Logic Do for Philosophy?”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol XXII, 1948, p. 154.

⁷ Hans Kelsen. *Teoría pura del derecho. Introducción a la ciencia del derecho* Traducción de Moisés NILVE. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1960, p. 103.

⁸ Ibid.

INTRODUCCIÓN

*absolutos para juzgar la elaboración del derecho positivo, es decir, normas de justicia válidas de modo absoluto, ha constituido y debe necesariamente constituir un fracaso salvo que se haga un planteamiento religioso y metafísico”*⁹.

De aquí que no sea razonable pretender un diálogo intelectual con la filosofía contemporánea, establecido desde el iusnaturalismo, sin hacerse cargo de las objeciones presentadas y, singularmente, sin volver sobre la cuestión central del estatuto de la razón práctica y su vínculo con la naturaleza.

Esta necesidad la han visto con gran claridad los autores de la *New Natural Law Theory*¹⁰ (en lo sucesivo, NNLT) y, especialmente, Germain Grisez y John Finnis. Tanto el filósofo franco-americano como su par australiano han puesto, en la base de sus reconstrucciones teóricas del iusnaturalismo, la consideración de las objeciones modernas y contemporáneas a la teoría de la ley natural. Ya en el artículo fundante de la NNLT¹¹, Grisez emplea casi una sección completa en hacerse cargo de esas objeciones¹². Finnis, en tanto,

⁹ Hans Kelsen. “Justice et Droit Naturel”, pp. 148-149.

¹⁰ Aunque el nombre de *New Natural Law Theory* ha sido introducido por los críticos anglosajones de la doctrina de Grisez, Finnis, Boyle et al., prefiriendo éstos el de *New Classical Natural Law Theory*, en esta investigación se empleará el primero de los nombres, no por razón de una alineación con aquellos críticos, sino a causa de la mayor difusión y consolidación que tal nombre ha tenido en la discusión tomista sobre la ley natural, al punto de que ya ha sido admitido y empleado por numerosos autores que siguen los postulados de los fundadores de la corriente (Vid., por ejemplo, Robert P. George. “A Defense of the New Natural Law Theory”, en *The American Journal of Jurisprudence* 41, 1996, pp. 47-61).

¹¹ Germain Grisez. “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, I-II, Question 94, Article 2”, en *Natural Law Forum* 10, 1965, pp. 168-201 (hay traducción castellana de este artículo: Germain Grisez. “El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art. 2 de la cuestión 94 de la I-II de la Suma Teológica de Sto. Tomás”, traducción de Diego Poole, en *Persona y Derecho*, 52, 2005, pp. 275-337).

¹² La sección IV.

dedica el segundo capítulo de *Natural Law and Natural Rights*, titulado “Imágenes y objeciones”, a las dificultades presentes en esas mismas críticas¹³. Una especial atención van a dedicar ambos autores a la *ley de Hume* -de la que admiten su validez-, proponiéndose realizar una formulación de las tesis iusnaturalistas que no incurran en el defecto denunciado por la crítica presente en aquella *ley*¹⁴.

Los dos autores han visto que el núcleo de esas dificultades se hallaba en la comprensión de la noción de razón práctica, como es evidente en el mismo título del artículo de Grisez: “The First Principle of Practical Reason”, especialmente si se considera que el objetivo del artículo no es tratar un problema puntual de la teoría tomista de la ley natural, sino una revisión completa de los fundamentos más hondos de dicha teoría, que se encuentran, precisamente, en el modo en que se entiende aquél primer principio. También en Finnis es nítida la centralidad de la cuestión de la razón práctica: en *Natural Law and Natural Rights*, además del ya mencionado capítulo II, también los capítulos III, IV y V (sobre los bienes humanos básicos y las exigencias de la razonabilidad práctica) son el desarrollo de una determinada comprensión de la razón práctica, en la que ha de fundarse todo el desarrollo posterior de su teoría sobre la ley y el derecho¹⁵.

Uno y otro, en fin, se han dado a la tarea de exponer las tesis del iusnaturalismo clásico de un modo en que no apareciesen, esas mismas tesis, como las fórmulas morales que se deducen de una determinada metafísica o, peor aún, de un credo religioso que se independiza de los dictámenes de la razón: “*la segunda parte de este libro ofrece un esquema bastante elaborado de una teoría de la ley*”

¹³ John FINNIS. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford University Press, Oxford, 1980. Citado, en este trabajo, según su versión castellana: *Ley natural y derechos naturales*. Traducción y estudio preliminar de Cristóbal ORREGO, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, pp. 57-89.

¹⁴ Vid. Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, pp. 194 y ss.; John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, pp. 70 y ss.

¹⁵ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, pp. 91-163.

INTRODUCCIÓN

natural sin necesidad de aludir a la cuestión de la existencia o de la naturaleza o de la voluntad de Dios”¹⁶.

Y los trabajos que, en esta dirección, se han tomado estos dos autores, no han resultado infructuosos, al menos en lo que respecta a la consideración que las tesis iusnaturalistas reciben en ambientes tradicionalmente hostiles a las mismas; la NNLT, encabezada por Grisez y Finnis, tiene el mérito de haber reposicionado a la teoría de la ley natural en un debate académico extraño para tal teoría, especialmente en aquél ámbito propio de la filosofía del derecho en el mundo anglosajón. No hay que olvidar que la obra capital de Finnis: *Natural Law and Natural Rights*, es el resultado de un encargo que hace, al propio Finnis, su maestro iusfilosófico, que era nada menos que Herbert Lionel Adolphus Hart, uno de los mayores autores positivistas del siglo XX. El propio Hart se declaró impresionado cuando vio el producto final del encargo hecho a su discípulo¹⁷, y muchos otros juristas y filósofos anti-iusnaturalistas declararon que nunca antes se habían encontrado con una fundamentación tan lúcida y racional de unas tesis que suponían supersticiosas: “*desde 1980, el iusnaturalismo dejó de ser, ante los ojos de los principales teóricos ‘iuspositivistas’ liderados por Hart, una posición simplemente irracional y absurda que casi no valía la pena discutir*”¹⁸. Ejemplo nítido de esto se puede encontrar en las palabras que Neil MacCormick dedicase a la obra de Finnis: “[m]ucho más importante es la apreciación de este libro como exigiéndonos abandonar nuestra versión caricaturesca de lo que es la ley natural, y requiriéndonos

¹⁶ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 81.

¹⁷ Llega a decir, Hart, que “[l]a flexible interpretación de Finnis sobre el derecho natural es, en muchos aspectos, complementaria a la teoría jurídica positivista, más que un rival suyo”. H. L. A. HART. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 10.

¹⁸ Cristóbal ORREGO. “Estudio preliminar”, en John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 15.

conectar argumentalmente con la fuerza real de la teoría clásica, en esta forma moderna y analíticamente sofisticada”¹⁹.

Gerard Bradley es muy explícito en las razones de esta alabanza general de la reformulación de la teoría clásica de la ley natural por la NNLT, refiriendo expresamente a la admisión de la validez de la *ley de Hume*: “[I]a “New” Natural Law Theory es la más formidable presentación de la teoría de la ley natural desde Tomás de Aquino. Su rasgo más sorprendente es, probablemente, su aceptación de dictum de Hume, de que no se puede derivar un ‘debe’ (una norma moral) desde un ‘es’ (algún hecho sobre la naturaleza humana)”²⁰.

Este contexto intelectual y académico de la formulación y desarrollo de las proposiciones centrales de la NNLT es de vital importancia para comprender esas mismas proposiciones, porque la naturaleza de la respuesta que Grisez, Finnis y demás autores de esta corriente han dado a las grandes objeciones que la filosofía contemporánea ha planteado a la teoría iusnaturalista depende, como es natural y obvio, del modo en que estos autores han recibido, asumido y entendido aquellas objeciones. Y es en esta respuesta, según se colige de lo ya dicho, donde será posible encontrar las tesis centrales de la NNLT respecto de la razón práctica y su vínculo con la naturaleza, puesto que estos son, en realidad, los núcleos teóricos de aquellas objeciones, y de los problemas éticos que se encuentran tras las mismas. No obstante, estos autores sostienen que el núcleo de su respuesta, que hacen radicar en la tesis de la autonomía operativa de la razón práctica, no es nuevo, sino que estaba ya presente en la teoría clásica de la ley natural, al menos, en la versión de esta teoría desarrollada y expuesta por Tomás de Aquino

El propósito de esta investigación es, precisamente, estudiar la naturaleza de las objeciones contenidas en las, así llamadas, *ley de*

¹⁹ Neil MACCORMICK. “Natural Law Reconsidered”, en *Oxford Journal of Legal Studies*, 1, 1981, p. 109.

²⁰ Gerard BRADLEY. “Morality and Legal Reasoning”, en *The Review of Politics*, 2001, p. 312.

INTRODUCCIÓN

Hume y falacia naturalista, según el modo en que han sido recibidas por la NNLT, para explicar la doctrina de esta corriente del iusnaturalismo sobre la razón práctica -en el horizonte de aquella respuesta a las dichas objeciones-. A la vez, se intentará mostrar que el desarrollo de esa doctrina está condicionado por conceptos propios de la filosofía que ha sostenido las tesis de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*, condicionando, también, el modo en que esos autores leen al Aquinate, puesto que integran -más implícita que explícitamente- supuestos que son ajenos a la obra filosófica del doctor dominico del siglo XIII. Como complemento de esta exposición crítica de la teoría de la NNLT sobre la razón práctica, se intentará desarrollar sintéticamente una interpretación alternativa de las tesis principales de Tomás de Aquino sobre esta dimensión de la razón, poniendo especial énfasis en aquellas nociones supuestas por el doctor medieval en el desarrollo de esta doctrina que son ignoradas o deformadas por los autores de la NNLT.

2. HIPÓTESIS Y ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

En coherencia con el propósito expuesto, la presente investigación se estructura en torno a dos hipótesis principales que, a su vez, dan lugar a cuatro hipótesis subordinadas o secundarias, dos por cada hipótesis principal.

La primera hipótesis principal consiste en la afirmación de que los autores de la NNLT modifican la doctrina del Aquinate sobre la razón práctica al deducir, de la inderivabilidad de los primeros principios del obrar, la autonomía operativa de esta dimensión de la razón. Las dos hipótesis secundarias subordinadas a esta primera principal corresponden a las afirmaciones de, primero, que toda la construcción de la teoría moral y jurídica de la NNLT está orientada (bien que no exclusivamente) a la superación de las dificultades que suponen las objeciones de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*, y

descansa sobre la afirmación de la autonomía operativa de la razón práctica; segundo, que ciertos supuestos de aquellas objeciones condicionan la doctrina de la NNLT, y la alejan del auténtico pensamiento de Tomás de Aquino.

La segunda hipótesis principal consiste en la afirmación de que la doctrina de la razón práctica, en el Aquinate, sólo se comprende desde una metafísica del bien y de la inclinación natural, a partir de las cuales aparece el intelecto práctico como '*extensio* a la acción' del intelecto especulativo, primera y naturalmente ordenado a la contemplación. Las hipótesis secundarias correspondientes a esta segunda hipótesis principal son, primera, que las nociones de bien, fin último y *voluntas ut natura*, en sus alcances metafísicos, son supuestos determinantes de la doctrina del Aquinate sobre la razón práctica; y, segunda, que, en conformidad a aquellos supuestos, la razón práctica aparece como subordinada a la especulativa en razón de que el bien -objeto propio de esta dimensión de la razón- es primeramente aprehendido por la razón especulativa.

En conformidad a estas hipótesis principales y secundarias, el trabajo se ha dividido en cinco capítulos. Los dos primeros capítulos están dedicados, respectivamente, a la exposición de las objeciones de la *ley de Hume* (capítulo 1) y la *falacia naturalista* (capítulo 2). En ambos capítulos se sigue una estructura semejante: explicación, en primer lugar, de los orígenes de una y otra tesis; desarrollo de las notas fundamentales que reciben en su formulación por autores analíticos tales como Hare y Nowell-Smith; y, por último, su recepción como objeciones a la teoría de la ley natural, en el ámbito de la NNLT. De este modo, en el capítulo primero se ha trabajado en torno a tres puntos o problemas fundamentales: la presencia (o no) de la "ley de Hume" en los textos del propio filósofo escocés y, consecuentemente, la discusión suscitada en torno a la interpretación del pasaje de *Treatise* III, i, 1, en el que se encontraría la formulación de aquella ley; el desarrollo de la tesis de la imposibilidad de deducir el deber a partir del ser, tal como ha sido propuesta por la segunda generación de autores analíticos (fundamentalmente Hare y Nowell-

INTRODUCCIÓN

Smith); la recepción de esta objeción por los autores de la NNLT, y el significado que tiene, en ellos, la concesión de validez a la ley en cuestión. En el segundo capítulo también se ordena el desarrollo en tres secciones: la cuestión de la indefinibilidad del bien, tal como es presentada por G. E. Moore y precisada por Hare y Nowell-Smith, y su expresión en el argumento de la “pregunta abierta” como objeción de todo naturalismo; la integración del iusnaturalismo entre aquellas teorías que corresponderían a la categoría de ‘naturalismo metafísico’; y la recepción de la objeción contenida en la falacia naturalista por los autores de la NNLT. En el tercer capítulo se procede a la exposición sistemática de las bases fundamentales de la teoría moral de la NNLT, que coinciden con su doctrina sobre la razón práctica; para ello se transita desde la explicación del primer principio práctico hasta la constitución de la moralidad, pasando por los bienes humanos básicos y las exigencias básicas de razonabilidad práctica; se intenta mostrar que el núcleo de la respuesta de la NNLT a las objeciones contemporáneas radica en la afirmación de la inderivabilidad de los principios prácticos, que permitiría poner en la raíz del razonamiento moral una proposición no fáctica, y evitar así cualquier forma de ‘naturalismo’; se explica el carácter premoral del primer principio de la razón práctica y de los bienes humanos básicos y la constitución de la moralidad a partir de las exigencias de la razonabilidad práctica que, excluyendo, así, todo principio de heteronomía en la determinación de la rectitud moral. En el cuarto capítulo se sintetiza la doctrina expuesta en el capítulo precedente, poniendo énfasis en la tesis de la autonomía operativa de la razón práctica como piedra angular de toda la teoría de Grisez, Finnis et al.; a la vez, se muestra cómo es que tal tesis de la autonomía de la razón práctica permitiría superar las objeciones de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*; finalmente, se intenta poner en evidencia que aquella tesis es dependiente -al menos implícitamente- de supuestos modernos -específicamente nominalistas y empiristas- que están en la base de aquellas objeciones; también se advierte cierta proximidad de la tesis de la autonomía de la razón práctica con al tesis kantiana de la autonomía de la voluntad. Por último, el quinto capítulo se dedica a la

exposición de la que, estimamos, es la auténtica doctrina de Tomás de Aquino sobre la razón práctica, para lo cual se expone el sentido que tienen, como supuestos de tal doctrina, las nociones de bien, de fin último y de *voluntas ut natura* en sus alcances metafísicos, esto es, en lo que significan para la comprensión de una creatura intelectual que, como tal, está radicalmente abierta, desde su mismo acto de ser, a una perfección infinita; a partir de ellos, se explica la necesidad de que la actividad de la razón práctica esté fundada sobre una primera aprehensión especulativa del bien, correspondiente a aquella apertura radical, que es apertura al bien en sí, y desde la cual se entiende al intelecto práctico como extensión del intelecto, que es *per se* especulativo, a la acción; finalmente, se procura mostrar que esta doctrina de la razón práctica no se ve afectada por las objeciones contenidas en la *ley de Hume* y *falacia naturalista* porque tales objeciones, en realidad, están viciadas en su raíz. La tesis se cierra, como es natural, con la exposición de las conclusiones que se han ido delineando en todo el desarrollo de la investigación, y que aparecen ya casi completamente determinadas en el capítulo final.

3. ALGUNAS CUESTIONES METODOLÓGICAS

Antes de entrar en el cuerpo de la tesis, es necesario hacer algunas advertencias sobre cuestiones metodológicas. Estas advertencias se pueden dividir en tres categorías: primera, sobre el modo general de aproximarse a esta investigación; segunda, sobre los modos específicos de aproximación a algunas materias singulares tratadas en este trabajo; tercera: sobre algunas cuestiones formales particulares.

La primera categoría, como queda dicho, incluye básicamente una advertencia sobre el modo de aproximarse a esta investigación. Se trata, en realidad, de señalar la perspectiva general con la que el autor ha abordado las materias aquí tratadas que, por la dinámica del

INTRODUCCIÓN

desarrollo de la exposición, podría quedar, por momentos, oscurecida. La cuestión es que todo este trabajo gira sobre tres ejes: la exposición de las tesis de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*, la exposición de la doctrina de la NNLT sobre la razón práctica, y la exposición de la doctrina de Tomás de Aquino sobre la propia razón práctica. A su vez, la perspectiva desde la que se aborda el estudio de las tesis de la NNLT es crítica, y en esta crítica se pone énfasis en los defectos de su interpretación del Aquinate, que estaría condicionada por su recepción de aquellas objeciones. Por todo esto, podría parecer que la intención del autor es, simplemente, señalar el sentido auténtico de la filosofía del doctor medieval y sus divergencias con la interpretación que de ella hacen los autores de la NNLT. Y, aunque esta intencionalidad está presente, no es la intención principal, ni determina la perspectiva general de esta investigación. Por sobre esta intención, predomina el interés por la realidad de las cosas en lo que se refiere al estatuto de la razón práctica y de su relación con la especulativa y, si se recurre a Tomás de Aquino, no es tanto para servir a la determinación de su pensamiento auténtico, cuanto para servirse del que, estimamos, es el autor que más luz ha puesto, en la historia de la filosofía, en estas materias. En relación con esto es necesario advertir, además, que esta es una investigación que se sitúa en un contexto filosófico, que es aquél del realismo clásico y medieval que encuentra en Santo Tomás a su mayor exponente. Por ello, se dan por asumidas muchas cuestiones de orden metafísico, antropológico y ético (como la naturaleza espiritual del hombre, su libertad o su condición de sujeto moral) que sería imposible fundar argumentalmente en un trabajo de estas dimensiones.

La segunda categoría decía relación con ciertos modos específicos de aproximación a algunas materias singulares tratadas en este trabajo. Específicamente, se quiere advertir sobre dos cuestiones:

Primera: aunque los dos primeros capítulos están dedicados al estudio de las formulaciones analíticas de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*, su finalidad es sólo dar lugar a la comprensión de la recepción de estas tesis como objeciones a las teorías de la ley natural,

de manera que no tienen la pretensión de mostrar un panorama completo y acabado de dichas tesis en aquella corriente de pensamiento; ni siquiera aspiran a hacer una presentación suficiente de los autores que más se han tratado -como Hare y Nowell-Smith-, sino que se recurre a las exposiciones de estos autores como ejemplares de las notas distintivas de aquellas tesis en lo que resulta relevante para la mencionada comprensión de su recepción en los ambientes iusnaturalistas y, particularmente, en el ámbito de la NNLT. En relación con esta exposición, además, es necesario advertir que se usa el adjetivo *analítico* de un modo genérico e impreciso, para denominar las versiones que tales autores defienden de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*, a pesar de que tales versiones han sido objetadas y discutidas en el mismo seno del movimiento analítico.

Segunda: en relación con el estudio de la doctrina que, sobre la razón práctica, han expuesto los autores de la NNLT, esta investigación se ha centrado en aquellos elementos que aparecen como determinantes de la afirmación de la autonomía operativa de la propia razón práctica, quedando fuera algunas cuestiones de gran importancia en sí mismas -como la de la verdad práctica, la de la *sindéresis* o la de la prudencia, entre otras-, pero que no resultaban esenciales en orden a aquel objetivo más preciso de este trabajo. Lo mismo sucede en relación con la exposición y desarrollo de la tesis de la dependencia de la razón práctica respecto de la especulativa en Santo Tomás de Aquino. Un desarrollo de aquellas cuestiones podría haber sido un gran complemento de esta investigación pero, se insiste, no parecía exigido por los objetivos del mismo.

En la tercera categoría de advertencias metodológicas se incluyen una serie de cuestiones formales más particulares. Éstas son las que a continuación se enumeran:

- a) En relación con el modo de citar, se ha procurado evitar al lector el trabajo del retorno a citas anteriores y del recurso, durante la lectura, a la bibliografía final. Por ello, se ha incluido la referencia completa en la primera cita de cada obra y, en las citas sucesivas de una misma obra, se repite el nombre del autor

INTRODUCCIÓN

y el título de la obra (eventualmente abreviado, si el original fuese muy largo), junto al número de página correspondiente; se ha omitido completamente el recurso a la fórmula *op. cit.* para referir a obras previamente citadas; se hace uso de la fórmula *ibid.* sólo en caso de la repetición de la referencia de la cita inmediatamente anterior en la misma página.

- b) En las citas de las fuentes no contemporáneas (esto es, excluidas las fuentes correspondientes a la>NNLT), se ha incluido, en nota a pie de página, el texto en el idioma original con el que se ha trabajado. Por las limitaciones idiomáticas del autor, han quedado excluidas de este criterio las fuentes en griego (Aristóteles) y alemán (Kant), para las que se han usado, directamente, traducciones al castellano. Tampoco se ha aplicado este criterio a las citas de los autores de la>NNLT para, en razón de su gran número y extensión, evitar recargar excesivamente el texto.
- c) Todas las traducciones -tanto de las fuentes como de la bibliografía secundaria- son propias, salvo que se indique expresamente lo contrario.
- d) En la bibliografía final, dada la amplitud de la bibliografía secundaria existente, tanto en lo que respecta a las tesis de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*, como a la teoría de Tomás de Aquino sobre la razón práctica y la versión de la misma desarrollada por la>NNLT, no se ha consignado toda la bibliografía conocida y consultada, sino sólo aquella a la que se ha hecho alguna referencia en el cuerpo de la tesis.
- e) En aquella bibliografía final, y dada la naturaleza de la investigación, se han consignado como fuentes principales las obras de Tomás de Aquino y de Grisez, Finnis y Boyle (estos últimos, en cuanto fundadores y expositores principales de la>NNLT); como fuentes secundarias han quedado consignados todos los autores no contemporáneos a los que se ha hecho referencia en el cuerpo de la tesis (con lo cual quedan excluidos de esta categoría autores como Moore o Russell, a pesar de su

importancia originaria en el desarrollo de las tesis analíticas tratadas. El criterio cronológico puede resultar arbitrario, pero facilita la tarea de dividir las fuentes respecto de la bibliografía secundaria que, de otro modo, queda sometida a criterios más complejos y, en último término, igualmente discutibles). El resto del aparato bibliográfico ha quedado consignado como bibliografía complementaria.

4. AGRADECIMIENTOS

Me es imposible cerrar esta introducción sin hacer una brevísima relación de aquellas las personas e instituciones con las que, al terminar esta investigación, he quedado en deuda de gratitud por el apoyo, colaboración o auxilio que me han prestado en el desarrollo de la misma. Así, es menester agradecer en primer lugar a la Pontificia Universidad Católica de Chile y a su Facultad de Derecho -en la persona de su decano, Roberto Guerrero-, que me han concedido una beca y liberado, durante más de tres años, de mi carga docente, apoyo sin el cual habría sido imposible iniciar este proyecto; igualmente, agradezco a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (Conicyt) que, mediante la concesión de una Beca Chile para estudios de doctorado en el extranjero, ha hecho económicamente viable esta investigación. Al profesor Rogelio Rovira Madrid, amical director de esta tesis, cuya guía me ha facilitado enormemente el trabajo. A los profesores y amigos José Miguel Gamba y Miguel Ayuso que, desde la distancia y en plazos imposibles, me consiguieron la aceptación en el Doctorado en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. A la profesora Adela López y a mi hermano, el también profesor José Luis Widow, quienes, habiendo realizado sus respectivas tesis doctorales en temas próximos al mío, pusieron generosamente a mi disposición cantidades ingentes de material. A los profesores Raúl Madrid y Antonio Amado quienes, en largas horas de amistosa conversación, han tenido parte en la gestación de esta tesis. A los profesores y ex profesores del área de Filosofía del Derecho de

INTRODUCCIÓN

la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Carlos Casanova, Álvaro Ferrer, Gonzalo Letelier, Alejandro Miranda, Marco Antonio Navarro) en cuya discusión y conversación he comenzado a rumiar muchas de las cuestiones tratadas en esta tesis. A Dom Santiago Cantera O.S.B., que me abrió las puertas de la biblioteca del Centro de Estudios Sociales, de la Abadía de la Santa Cruz del Valle de los Caídos -donde trabajé durante dos años y medio- y a Manuel, Claudia y Dioni, que me atendieron, allí, siempre con extrema cordialidad. Al R.P. José Luis Cancelo y a Gema, de la Biblioteca Fray Luis de León de los Agustinos de Guadarrama, que me recibieron durante los últimos seis meses de esta investigación. A Juan, de la biblioteca de Filosofía del Derecho, en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, y a Miguel, de la biblioteca de Filosofía, en la misma Universidad, que me otorgaron siempre las máximas facilidades en el uso de los fondos de dichas bibliotecas. También agradezco muy especialmente a todos aquellos que pueda haber olvidado en estas líneas y a esos tantos otros que, con su colaboración silenciosa y discreta en el ejercicio eficaz de sus funciones, han hecho posible el desarrollo y de mi propio trabajo.

Por último, he de hacer una mención de especial gratitud a mis padres, quienes son la causa de esto en muchos, muchísimos, sentidos diversos. Y a Carolina, a quien también va dedicada esta tesis, cuya amorosa paciencia ha sido probada, ¡como si no bastara el ser madre de seis hijos (de momento)!, con ser esposa de un tesista...

CAPÍTULO 1

LA LEY DE HUME Y SU RECEPCIÓN EN LA *NEW NATURAL LAW THEORY*

De las objeciones modernas al iusnaturalismo, la que más importancia adquiere -en el contexto de la respuesta que a dichas objeciones otorga la NNLT- es aquella contenida en la *ley de Hume*. Consecuentemente, esta es la primera objeción que debe ser revisada en orden a la exposición de la doctrina sobre la razón práctica sostenida por la propia NNLT.

Para determinar la naturaleza precisa de esta objeción, y del modo en que es abordada y respondida por Grisez, Finnis y quienes les siguen en esta cuestión, se comenzará por la revisión del texto del propio Hume y de las discusiones que su interpretación ha suscitado, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX. A continuación, se expondrá el sentido en que el pasaje del *Treatise* es leído por la filosofía analítica, y singularmente por autores de la segunda generación de aquella corriente filosófica, como Prior²¹, Hare o

²¹ El caso de Prior es singular porque, aunque inicialmente sostiene la tesis de la imposibilidad de derivar el deber a partir de hechos, en obras posteriores se retractaría. Vid., por ejemplo, A. N. PRIOR. "The Autonomy of Ethics", en *Australasian Journal of Philosophy* vol. 38, 1960, pp. 199-206. Este artículo

Nowell-Smith, que son aquellos que formulan la objeción tal como es recibida por Grisez y Finnis. Finalmente, se procurará sistematizar los elementos esenciales de la recepción que la *ley de Hume* ha tenido entre los autores de la NNLT, y de las dificultades que supondría -para la afirmación de las tesis centrales del iusnaturalismo- la objeción en ella contenida.

Es necesario advertir que, si esta exposición se diera en otro contexto, quizá tendría más lógica comenzar por la interpretación analítica del texto del escocés, y sólo en un segundo momento enfrentar las discusiones exegéticas sobre el mismo, ya que esas discusiones toman como punto de partida aquella interpretación analítica. No obstante, para los fines de este trabajo resulta más apropiado el orden propuesto -en que, a la exposición de la interpretación analítica, sigue la recepción en la NNLT-, debido a que la respuesta de esta corriente del iusnaturalismo contemporáneo atiende a la objeción en sí, tal como ha sido presentada por los analíticos, con independencia de su atribución -o no- a la mente de Hume. A pesar de ello, la discusión interpretativa es interesante -como una suerte de introducción a la cuestión central que ocupa a este capítulo- por dos razones: primero, porque en ella se realizan muchas distinciones y matices que facilitan la comprensión de la objeción como tal, que se presentará en la segunda sección; y segundo, porque John Finnis, uno de los autores fundadores de la NNLT, ha tomado parte en la misma discusión, de manera que en ella se adelantan o preanuncian muchos elementos esenciales del modo en que esta objeción es recibida por esta corriente contemporánea del iusnaturalismo tomista, sobre el que se tratará en la tercera y última sección del presente capítulo.

se encuentra reproducido en el volumen: A. N. PRIOR. *Papers in Logic and Ethics*. P. GEACH y A. KENNY (eds.). Duckworth, Londres, 1976, pp. 88-96.

1. LA LEY DE HUME EN HUME.

Como ya se ha adelantado, la cuestión de la *ley de Hume* exige ciertas consideraciones historiográficas porque, aunque el nombre tiene su origen en un texto del filósofo escocés, se ha discutido que su formulación contemporánea corresponda a la mente y a la intención filosófica del empirista del dieciocho. El texto en cuestión se halla en *A Treatise of Human Nature*, y su contenido es el siguiente:

*“En todos los sistemas de moralidad que he encontrado hasta ahora, he notado siempre que el autor procede por algún tiempo según el modo ordinario de razonar y establece la existencia de Dios, o hace observaciones sobre las cosas humanas; mas súbitamente me sorprende al encontrar que, en lugar de las cópulas habituales de las proposiciones, es-no es, no encuentro ninguna proposición que no esté enlazada por un debe-no debe. Este cambio es imperceptible, pero de graves consecuencias, porque este debe-no debe expresa una nueva relación, que ha de ser observada y explicada; y, al mismo tiempo, porque debe darse una razón para algo que parece completamente inconcebible: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella”*²².

²²

“In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark’d, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz’d to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, ’tis necessary that it shou’d be observ’d and explain’d; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it” David HUME. *A Treatise of Human Nature*, III, i, 1. Se emplea la edición de L. A. SELBY-BIGGE, Clarendon Press, Oxford, 1896 (versión en PDF de ISN-ETH Zurich. La paginación corresponde a esta versión), pp. 244-245.

Como ya hemos adelantado, en la próxima sección de este capítulo se desarrollarán el sentido y los alcances de este texto en la interpretación que de él hace la filosofía analítica²³. De momento, baste una breve síntesis de esa interpretación:

El propósito de Hume, según autores como Hare²⁴, Prior²⁵ o Nowell-Smith²⁶, sería señalar la imposibilidad de la deducción de juicios cuya cópula es un *debe* a partir de premisas cuya cópula es un *es* (por ello, la frase “parece completamente inconcebible”, que usa el escocés en el texto en cuestión, sería irónica, y significaría “es completamente inconcebible”), imposibilidad que cobraría especial relevancia -en la filosofía del escocés- si se atiende al supuesto de que todo argumento, si no es deductivo, resulta inevitablemente defectuoso. Así, atendidas estas dos premisas, debe necesariamente

²³ En lo sucesivo, se empleará el nombre de “interpretación analítica” para referirse a esta lectura del texto de Hume. Tal nombre se justifica en el hecho de que los principales autores que defienden el argumento contenido en la *ley de Hume* -tanto en sus aspectos sustantivos como en su atribución al escocés- proceden de la escuela anglosajona de la filosofía analítica. No obstante, es necesario advertir que en tal nombre hay una generalización indebida, puesto que es posible encontrar autores analíticos que se apartan de la opinión común de su escuela en estas materias, ya respecto del contenido sustantivo de la *ley de Hume*, ya respecto de su atribución al filósofo del siglo XVIII. Dos claros ejemplos de esto son los casos de Max Black, filósofo formado en la escuela analítica de Cambridge y profesor, luego, en Londres y Cornell (EE.UU.), y John. R. Searle, profesor de Berkeley y discípulo de J. L. Austin. Ambos autores niegan validez a la *ley de Hume* y, por vías diversas, procuran demostrar la posibilidad de inferir el *deber* a partir del *ser* (Vid. Max BLACK. “The Gap between ‘Is’ and ‘Should’”, en *The Philosophical Review* vol. LXXIII, n° 2, 1964, pp. 165-181; J. R. SEARLE. “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’”, en *The Philosophical Review* vol. LXXIII, n° 1, pp. 43-58).

²⁴ Vid. R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*. Traducción de Genaro CARRIÓ y Eduardo RABOSI, UNAM, México, 1975, p. 38.

²⁵ Vid. A. N. PRIOR. *Logic and the Basis of Ethics*. Clarendon Press, Oxford, 1949, p. x y 32-33.

²⁶ Vid. P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*. Traducción de Gilberto GUTIÉRREZ LÓPEZ, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1977, pp. 52-53.

concluirse que, entre una descripción de hecho y un juicio de valor o normativo, hay un salto lógico absolutamente insalvable.

Ahora bien, esta interpretación del texto del *Tratado sobre la naturaleza humana*, que en la primera mitad del siglo XX fue casi canónica, ha sido fuertemente puesta en cuestión a partir de la segunda mitad del mismo siglo²⁷. Y si los analíticos afirmaban que no puede haber consecuencia lógica del *es* al *debe*, los críticos de esta lectura afirmarán que, muy por el contrario, lo que Hume estaría diciendo en aquél pasaje es que aquella consecuencia existe, pero que debe ser adecuadamente explicada, cosa que no han hecho los autores morales que le precedieron²⁸. Por supuesto, antes del debate que se reseñará en estas páginas, ya habían surgido voces disidentes respecto de la interpretación analítica de este pasaje de Hume. Arnold Brecht, por ejemplo, en un artículo de 1941, excluye al escocés de los orígenes de la doctrina sobre la cesura lógica entre ser y deber²⁹ y, en una obra posterior -su, ya clásica, *Teoría Política. Los fundamentos del pensamiento político del siglo XX*-, dedica una página y media -en uno de los apéndices- a justificar esta exclusión³⁰. No obstante, sólo a partir de un artículo publicado por A. C. MacIntyre, en 1959, se

²⁷ La discusión generada por estas nuevas lecturas de *Treatise*, III, i, 1 se desarrolló, fundamentalmente, en las revistas *The Philosophical Review*, *Philosophy* y *The Philosophical Quarterly*, y los artículos más importantes de la misma discusión han sido reunidos en la primera parte de W. D. HUDSON (ed.). *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*. Macmillan, Londres, 1969, pp. 33-80.

²⁸ El propio Hudson hace una breve síntesis de la discusión en W. D. HUDSON. *La filosofía moral contemporánea*. Traducción de José HIERRO, Alianza Editorial, Madrid, 1974, pp. 237-248. También resume la disputa D. C. YALDEN-THOMSON, en "Hume's View of 'Is-Ought'", en *Philosophy* vol. LIII, n° 203, 1978, pp. 89-93.

²⁹ Vid. Arnold BRECHT. "The Myth of Is and Ought", en *Harvard Law Review* vol. LIV, n° 5, 1941, pp. 811-831.

³⁰ Vid. Arnold BRECHT. *Teoría política. Los fundamentos del pensamiento político del siglo XX*, pp. 553-555.

desarrollará un debate crítico sistemático sobre la propiedad de la interpretación analítica.

Las líneas argumentales que abrieron la discusión sobre esta cuestión son dos: la primera consiste en negar el supuesto de que, en Hume, cualquier argumento que no sea deductivo resulta necesariamente defectuoso, de manera que el pasaje en cuestión se puede entender en términos de inferencia -más que de deducción-, a la vez que se niega el carácter irónico -sostenido por los analíticos- de la frase “parece completamente inconcebible”. De este modo, el texto de Hume vendría a decir que, aunque *parece* inconcebible, es posible una inferencia del ser al deber, que ha de ser explicada. La segunda línea argumental -para una interpretación contraria a la analítica- acepta el supuesto de que los argumentos no deductivos son defectuosos pero, en cambio, rechaza aquél de que no se deduce el deber a partir de cuestiones de hecho. O, más bien, la admite pero con reparos: sería imposible la deducción del deber a partir del ser tal como lo intentan los sistemas de moral que critica Hume; pero sería, en cierto sentido, posible tal deducción si se entiende adecuadamente la misma noción de deber -o lo que Hume entendía por ella-. La clave de esta interpretación consiste en la reducción de los juicios unidos por la cópula *debe* a enunciados de hecho, que no hacen más que informar de una emoción o sentimiento, que es la que se expresa con la cópula *debe*. Esta reducción es la que no habrían explicado los autores que precedieron a Hume y a los que el escocés dirigiría su crítica.

1.1. Hume y la autonomía de la moral.

Como ya se ha advertido, el autor que inicialmente trajo a la palestra la primera de las lecturas recién reseñadas fue el entonces profesor de la Universidad de Essex: A. C. MacIntyre, en un artículo de 1959 titulado *Hume on ‘Is’ and ‘Ought’*³¹. El propio MacIntyre sintetiza su argumento del siguiente modo:

³¹ A. C. MACINTYRE. “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, en *The Philosophical Review* vol. LXVIII, n° 4, 1959, pp. 451-468.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

“La interpretación que he ofrecido del pasaje del ‘es’ y el ‘debe’ puede, ahora, presentarse resumidamente: Hume no está proponiendo, en este pasaje, la autonomía de la moral -porque no creía en ella-; y tampoco está hablando de la implicación lógica [entailment] -puesto que no la menciona-. Él está afirmando que la cuestión de cómo la base fáctica de la moralidad es referida a la moralidad misma es un problema lógico crucial, reflexionando en el cual uno puede descubrir cómo es que hay vías en las cuales esta transición puede hacerse, y otras en las cuales no es posible. Hay que ir más allá del pasaje mismo para ver cuáles son esas vías; pero si se hace esto, es claro que podemos conectar los hechos de la situación con lo que debemos hacer sólo mediante uno de esos conceptos que Hume trata bajo el título de pasiones, y que he indicado mediante ejemplos como querer, necesitar, y otros similares”³².

Así, pues, la interpretación de MacIntyre se compone de un supuesto contextual y dos proposiciones interpretativas conectadas entre sí. El supuesto contextual consiste en la afirmación de que el texto de Hume en cuestión no puede ser leído como si expresase la intención del filósofo escocés de afirmar la autonomía de la moral, porque tal intención no está de ningún modo presente en la obra ética completa del autor. Las proposiciones interpretativas, en tanto, son las siguientes: primera, aunque Hume emplea la expresión “deducción” (*deduction*), esta no debe ser entendida en sentido estricto -como significando “implicación lógica” (*entailment*)-, sino en sentido amplio -esto es, significando “inferencia” (*inference*)-; segunda, Hume sostendría la posibilidad de inferir el deber a partir del ser en la medida en que tal inferencia esté mediada por algún concepto que exprese lo que Hume entendía como *pasiones*. Paralelamente a esta interpretación alternativa a la analítica, el profesor de Essex procurará mostrar, además, la inconsistencia del argumento analítico contra los “naturalismos”, puesto que la valoración que en él se hace del pasaje humeano en cuestión no guardaría proporción con la crítica que los propios analíticos dedican a los juicios de Hume sobre la inducción.

³² A. C. MACINTYRE. “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, pp. 465-466.

La primera cuestión, concerniente a la negación de que Hume sostenga la autonomía de la moral (entendida como la afirmación de que la moral no puede tener un fundamento no moral), la basa, MacIntyre, en dos tipos de argumentos: por una parte, en la revisión de muchos otros textos del escocés que manifestarían la dependencia de la moral respecto de condiciones psicológicas, sociológicas, físicas, etc., todas fácticas y pre morales. Por otra parte, sostiene que la errónea interpretación de *Treatise* III, i, 1 ha sido decisiva para encasillar a Hume en una tradición que le es ajena: la de la filosofía moral protestante que culmina en Kant, que por asumir la degradación absoluta de la naturaleza como consecuencia del pecado original, se ve en la necesidad de poner el fundamento de la moral fuera de la propia naturaleza, primero recurriendo a la obediencia ciega a Dios y, luego, afirmando la autonomía absoluta de la voluntad, que crea su propia ley. Por la dificultad de este segundo argumento, en cuanto que implica demasiadas consideraciones histórico-filosóficas³³, nos centraremos en el primero (el propio MacIntyre deja sin desarrollar aquel argumento y, por lo mismo, advierte que lo que presenta no es más que una caricatura de la realidad que intenta mostrar, aunque con la esperanza de que en la caricatura se manifieste, aunque sea lejanamente, lo caricaturizado³⁴).

Como se decía poco más arriba, para demostrar que Hume no tiene en su horizonte la pretensión de afirmar la autonomía de la moral, MacIntyre recurre a una serie de pasajes en los que se manifestaría claramente el hecho de que la regla moral se justifica mediante una constatación fáctica: “*en muchos sitios Hume deja claro que él cree que consideraciones de hecho pueden justificar, o fallar en la justificación, de reglas morales*”³⁵. El ejemplo más claro de esto sería el de la teoría humeana de la justicia. Cita, MacIntyre, el siguiente texto del escocés:

³³ Sobre esta cuestión puede verse G. E. M. ANSCOMBE. “Modern Moral Philosophy”, en *Philosophy* vol. XXXIII, n° 124, 1958, pp. 1-19.

³⁴ Vid. A. C. MACINTYRE. “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, pp. 467-468.

³⁵ Ibid., pp. 456-457.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

“[A]unque los actos singulares de justicia puedan ser contrarios tanto al interés público como al privado, lo cierto es que el plan o esquema completo [de las reglas de justicia] es extremadamente útil y, de hecho, absolutamente necesario para la conservación de la sociedad y para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar el bien del mal. La propiedad debe ser estable, y debe estar fijada por reglas generales. Aunque en alguna instancia sufra el interés público, este mal momentáneo se halla ampliamente compensado por el cumplimiento continuo de la regla, y por el estado de paz y orden que ella establece en la sociedad”³⁶.

En opinión de MacIntyre, en un texto como este Hume presupone que, en sentido lógico, es apropiado justificar las reglas de justicia por su referencia a las condiciones de hecho para el interés público: *“Hume claramente afirma que la justificación de las reglas de justicia radica en el hecho de que su observancia favorece el interés de todos en el largo plazo”³⁷*, a la vez que afirma que, en sentido moral, las reglas de justicia tienen auténtico valor imperativo cuando, también de hecho, sirven a ese interés público: *“debemos obedecer las reglas porque no hay nadie que no gane más de lo que pierde por esa obediencia”³⁸*. En otras palabras, este tipo de argumentación revelaría que el escocés reconoce una relevancia lógica de los hechos para la formulación de los juicios morales y que, en consecuencia, se aparta decididamente de las tesis “autonomistas”,

³⁶ “[H]owever single acts of justice may be contrary, either to public or private interest, ’tis certain, that the whole plan or scheme is highly conducive, or indeed absolutely requisite, both to the support of society, and the well-being of every individual. ’Tis impossible to separate the good from the ill. Property must be stable, and must be fix’d by general rules. Tho’ in one instance the public be a sufferer, this momentary ill is amply compensated by the steady prosecution of the rule, and by the peace and order, which it establishes in society”. David HUME. *A Treatise of Human Nature*, III, ii, 2, p. 258.

³⁷ A. C. MACINTYRE. “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, p. 457.

³⁸ Ibid.

que afirman, por el contrario, la irrelevancia de los hechos para la constitución de aquellos juicios.

Esta tesis de MacIntyre sería duramente criticada por R. F. Atkinson³⁹, profesor de la Universidad de York, que afirmaría que el primero confundía dos modos de entender la autonomía de la moral: en un sentido, dice Atkinson, se puede entender la autonomía de la moral como aquél punto de vista según el cual *“no es posible que conclusiones morales estén lógicamente implicadas (entailed) en premisas no morales”*⁴⁰. No es este, sin embargo, el sentido que tendría en mente MacIntyre al escribir su artículo, sino que allí se estaría entendiendo la autonomía de la moral como aquella visión según la cual *“las situaciones fácticas son lógicamente irrelevantes (en un sentido más fuerte que el de ‘no implicadas lógicamente’) para los juicios morales”*⁴¹. Este segundo sentido es mucho más amplio y envuelve al primero, pero no sucede lo mismo en sentido inverso: si se afirma la imposibilidad de *deducir* (en sentido estricto) conclusiones morales a partir de premisas no morales, no se sigue de ello la total irrelevancia lógica de las cuestiones de hecho para los juicios morales. El único modo de que una cosa se siguiera de la otra, sostiene Atkinson, sería conceder el principio de que “todo argumento, si no es deductivo, resulta inevitablemente defectuoso”. Pero MacIntyre no admite tal principio, ni absolutamente, ni como un principio presente en la mente de Hume al escribir el pasaje discutido. Así, pues, al negar que Hume sea un autonomista en el segundo sentido, no se niega que lo sea en el primero. Todos los ejemplos proporcionados por el profesor de Essex, sostiene Atkinson, podrían permitir, eventualmente, llegar a la conclusión de que Hume no negaba relevancia lógica a los hechos para los juicios morales, pero no habría ninguno que permitiese negar su autonomismo en el primer sentido, que sería, además, el que se manifestaría en el texto discutido según su

³⁹ R. F. ATKINSON. “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’: A Replay to Mr. MacIntyre”, en *The Philosophical Review* vol. LXX, n° 2, 1961, pp. 231-238.

⁴⁰ Ibid., p. 232.

⁴¹ Ibid.

interpretación analítica. Incluso, añade el de York, habría graves dificultades para negar el autonomismo de Hume en el segundo sentido ya que -como el propio MacIntyre admite- en su posición respecto de la inducción el escocés parece asumir que todo argumento no deductivo resulta defectuoso.

Aunque la objeción de Atkinson parece manifestar una debilidad en la exposición de MacIntyre, quizá esa debilidad sea más superficial que de fondo porque, como se verá en lo sucesivo, este último podría superar la dificultad negando valor a la distinción entre los dos sentidos de autonomía de la moral, al menos en lo que respecta a la interpretación analítica del texto de Hume, puesto que, en tal interpretación, se niega el valor de cualquier inferencia a partir de hechos -aunque no sea deductiva- para la constitución de los juicios morales. El hecho sólo puede ser integrado en un juicio moral -como expone, entre otros, Hare- mediante su inclusión en la premisa menor de un razonamiento que tiene como premisa mayor un principio moral⁴². El profesor de Cambridge, M. J. Scott-Taggart, se suma a la opinión de MacIntyre en este punto: “[l]a sección de la cual está tomado este pasaje se llama ‘Las distinciones morales no se derivan de la razón’ y, en él, Hume argumenta con gran claridad contra la autonomía de la moral”⁴³.

Pero, independientemente de su valor para rebatir a MacIntyre, esta distinción introducida por Atkinson es relevante para entender el modo en que la objeción contenida en la *ley de Hume* será recibida, posteriormente, por los autores de la NNLT puesto que, precisamente, estos autores verán la necesidad de afirmar la autonomía de la moral en el primer sentido de los señalados por el profesor de York, pero sin que ello implique negar la relevancia lógica de la naturaleza (que se hallaría en el ámbito de los “hechos”) para los juicios morales.

⁴² Vid, por ejemplo, R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 40-46.

⁴³ M. J. SCOTT-TAGGART. “MacIntyre’s Hume”, en *The Philosophical Review* vol. 70, n° 2, 1961, p. 239.

1.2. Inferencia, deducción y el significado del ‘debe’.

Ahora bien, más allá de la cuestión contextual de la autonomía de la moral, se decía que la reinterpretación propuesta por MacIntyre se fundaba en dos supuestos: el sentido amplio con que empleaba - Hume, en el texto en cuestión- el término “deducción” (*deduction*), por una parte; y la posibilidad -en el contexto general de la ética del escocés- de inferir el deber a partir del ser, por la otra.

El primero de estos supuestos es el más difícil de demostrar y el menos relevante para estas páginas: tanto MacIntyre como sus críticos traen a colación diversos argumentos, ya para afirmar que el uso habitual de *deduction* en el siglo XVIII era el de *inference* (posición de MacIntyre⁴⁴), ya para sostener que el uso que Hume daba a este concepto en el texto discutido era estricto, y se debe leer en términos de *entailment* (posición de Atkinson, Flew, Hudson y demás críticos de MacIntyre⁴⁵). Habiendo base suficiente para cualquiera de las dos lecturas, la cuestión no puede resolverse por sí misma, sino que debe mirarse a la coherencia de una u otra posición con el contexto de la filosofía moral de Hume. Y aquí es donde cobra especial relevancia el segundo de los supuestos en los que el profesor de Essex funda su reinterpretación: la posibilidad, para Hume, de inferir el deber a partir del ser.

Entendida la voz *deduction* como inferencia, MacIntyre sostiene que es posible inferir cuáles son nuestros deberes a partir de juicios de hecho. La transición entre el ser y el deber la hace Hume, según el profesor de Essex, mediante el recurso a algún concepto que sirva de puente entre el ‘es’ y el ‘debe’, y los conceptos que pueden servir de tal puente son aquellos que expresan una materia de hecho que otorga un motivo o razón para actuar, y que las materias de hecho que otorgan tal motivo o razón son las pasiones. Por ello, cualquier

⁴⁴ Vid. A. C. MACINTYRE. “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, p. 460-461.

⁴⁵ Vid. R. F. ATKINSON. “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’: A Replay to Mr. MacIntyre”, pp. 235-236; W. D. HUDSON. *La filosofía moral contemporánea*, pp. 243-244.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

concepto que exprese necesidad, deseo, querer, etc., permitirá hacer la transición desde un juicio de hecho hasta un juicio de deber⁴⁶. Otra vez se prestaría la teoría humeana de la justicia como ejemplo nítido de esto:

Como ya se advierte en el texto de Hume antes citado⁴⁷, el orden de la justicia sólo tiene sentido en la medida de su utilidad para el interés público y privado, cosa que el escocés afirma explícitamente en varios lugares, como los que siguen:

*“Incrementa en un grado suficiente la bondad de los hombres o la liberalidad de la naturaleza, y harás inútil la justicia, y su lugar sería ocupado por virtudes más perfectas y bienes de más valor”*⁴⁸.

Y poco más adelante:

*“Es evidente que la única causa de que la justicia sea destruida por una gran generosidad del hombre, o por la gran abundancia de alguna cosa, es que la hacen inútil; y es también evidente que, por otra parte, la bondad limitada del hombre y su condición de necesidad dan lugar a esta virtud sólo en cuanto que la hacen necesaria para el interés público y de cada individuo”*⁴⁹.

⁴⁶ Vid. A. C. MACINTYRE. “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, pp. 462-466.

⁴⁷ “[A]unque los actos singulares de justicia puedan ser contrarios tanto al interés público como al privado, lo cierto es que el plan o esquema completo (de las reglas de justicia) es extremadamente útil y, de hecho, absolutamente necesario para la conservación de la sociedad y para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar el bien del mal. La propiedad debe ser estable, y debe estar fijada por reglas generales. Aunque en alguna instancia sufra el interés público, este mal momentáneo se halla ampliamente compensado por el cumplimiento continuo de la regla, y por el estado de paz y orden que ella establece en la sociedad”. David HUME. *A Treatise of Human Nature*, III, ii, 2.

⁴⁸ “Encrease to a sufficient degree the benevolence of men, or the bounty of nature, and you render justice useless, by supplying its place with much nobler virtues, and more valuable blessings”. Ibid., p. 257.

⁴⁹ “But ’tis evident, that the only cause, why the extensive generosity of man, and the perfect abundance of every thing, wou’d destroy the very idea of

Esta utilidad, sostiene Hume, la descubrimos en la experiencia de la imposibilidad de alcanzar nuestro propio interés si no es de algún modo moderado el egoísmo, que nos entrega a una lucha de intereses autodestructiva. Tal experiencia engendra en nosotros un sentimiento de necesidad: la de generar las condiciones para que mi interés privado sea posible, no obstante la contradicción que halla en el egoísmo desatado y la generosidad limitada de los hombres⁵⁰. Tales condiciones se dan en la medida de la confluencia del interés privado con un interés común, de manera que aquella necesidad engendrada por el deseo del propio bien produce, en los individuos, un *consensus* de interés, donde la noción de *consensus* resalta la condición de que el interés común sea percibido u observado por los individuos como exigencia de su interés privado⁵¹, único modo en que es posible que se genere en los individuos un nuevo sentimiento de necesidad, ahora por el interés común. Para Hume, en efecto, no existiría la sociedad si los individuos no tuviesen la experiencia de que el exagerado egoísmo y la limitada bondad de los hombres impide a cada uno alcanzar su bien privado, y de que esto sólo se resuelve mediante la constitución -que es convencional- de la sociedad:

“Esto [está hablando de la superación de las perturbaciones que acaecen en la sociedad como consecuencia de la inestabilidad en la posesión de los bienes externos] no puede suceder más que por una convención realizada entre todos los miembros de la sociedad, con el fin de conceder estabilidad a la posesión de los bienes externos y permitir a cada uno el disfrute pacífico de lo que puede adquirir por

justice, is because they render it useless; and that, on the other hand, his confin’d benevolence, and his necessitous condition, give rise to that virtue, only by making it requisite to the publick interest, and to that of every individual”. David HUME. *A Treatise of Human Nature*, III, ii, 2, p. 258.

⁵⁰ Vid. *ibid.*, pp. 257-259.

⁵¹ *“Para constituir la sociedad no sólo se requiere que ella sea ventajosa, sino también que los hombres sean sensibles a sus ventajas” (“But in order to form society, ’tis requisite not only that it be advantageous, but also that men be sensible of these advantages”)*. *Ibid.*, p. 253.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

*su fortuna e industria. Por este medio, todo el mundo conoce lo que puede poseer con seguridad, y las pasiones son dominadas en sus movimientos parciales y contradictorios [que sería el caso del egoísmo exagerado en cuanto impide, en el largo plazo, la consecución del propio bien] [...] En lugar de apartarnos de nuestro propio interés o del de nuestros más próximos amigos, absteniéndonos de apoderarnos de lo que poseen los otros, no hay modo de tener en mejor cuenta estos intereses que por una convención semejante, ya que por de ella hacemos que subsista la sociedad, que es necesaria tanto para el bienestar y existencia de los demás, como para el nuestro”*⁵².

De este modo, la pasión o sentimiento de necesidad por el interés común que se engendra es, en consecuencia, la que nos mueve a actuar en conformidad con ese mismo interés. Y tal interés no consiste en otra cosa que en la conservación de las reglas de justicia que permiten la realización del bien privado. El *deber* contenido en aquellas reglas, por tanto -y según la opinión de MacIntyre⁵³-, sólo tiene sentido en términos de interés común o *consensus* de interés, y expresa la conformidad de la regla con aquél interés común, por una parte, y la necesidad de la conducta contenida en la regla para el mismo interés común, por la otra.

Esta explicación de la noción de *deber jurídico* en Hume es de vital importancia para la discusión que nos ocupa ya que, si se admite

⁵² “This can be done after no other manner, than by a convention enter’d into by all the members of the society to bestow stability on the possession of those external goods, and leave every one in the peaceable enjoyment of what he may acquire by his fortune and industry. By this means, every one knows what he may safely possess; and the passions are restrain’d in their partial and contradictory motions. [...] Instead of departing from our own interest, or from that of our nearest friends, by abstaining from the possessions of others, we cannot better consult both these interests, than by such a convention; because it is by that means we maintain society, which is so necessary to their well-being and subsistence, as well as to our own”. David HUME. *A Treatise of Human Nature*, III, ii, 2, p. 254.

⁵³ Vid. A. C. MACINTYRE. “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, p. 457.

la tesis que, en este punto, sostiene MacIntyre, entonces pierde fuerza la explicación que los analíticos han dado de la teoría de la justicia en Hume: para Nowell-Smith o Hare, en efecto, el juicio de deber contenido en una norma concreta de justicia (por ejemplo, ‘se debe hacer X’), procede de una constatación de hecho (‘es de interés común hacer X’), pero la consecuencia lógica sólo es posible si aquella constatación de hecho opera como premisa menor en un silogismo en el que la premisa mayor es también un juicio moral, de contenido más general (en el ejemplo propuesto, ‘se debe hacer lo que es de interés común’)⁵⁴. De esta manera, el razonamiento moral quedaría constituido del siguiente modo: (premisa mayor) se debe hacer lo que es de interés común; (premisa menor) X es de interés común; (conclusión) se debe hacer X. Así, mientras toda la carga de la justificación del deber se lo lleva la premisa mayor -de la que habrá de ocuparse la filosofía moral-, no hay dificultad ninguna en la conexión del hecho (X es de interés común) con la norma (se debe hacer X), puesto que ella no implica una inferencia ilícita de los hechos a las normas, toda vez que el hecho en cuestión ha quedado integrado en un supuesto comprendido por una norma más amplia⁵⁵.

Que este es el modo de razonar de Hume quedaría claro, para los analíticos⁵⁶, en la crítica del escocés a la tesis de Wollaston, según la cual toda inmoralidad es reducible a la mentira. Hume, en efecto, concede en parte el argumento de Wollaston, pero sostiene que falla en la fundamentación última del deber moral:

“Una persona desagradecida con su bienhechor afirma, de algún modo, que nunca ha recibido su favor. Pero, ¿de qué modo? ¿Es que

⁵⁴ Vid., por ejemplo, P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, pp. 53-56; R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 46-47.

⁵⁵ Vid. Philipa FOOT. “Moral Arguments”. En *Mind* vol. LXVII, n. 268, p. 504-505.

⁵⁶ Vid. W. D. HUDSON. *La filosofía moral contemporánea*, p. 247.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

su deber consiste, acaso, en ser agradecido? Esto supone, no obstante, la existencia de una regla moral anterior”⁵⁷.

El razonamiento de Hume, en efecto, se articula del siguiente modo: si el deber de ser agradecido se concluye del hecho de que el desagradecimiento supone una falsedad o mentira (la de que el desagradecido no ha recibido el favor de su bienhechor), entonces damos un salto lógico inadecuado desde el *es* al *debe*, pues no hemos justificado que aquella falsedad o mentira sea inmoral o contraria al deber: “[c]oncederé, si así se quiere, que toda inmoralidad consiste en esta supuesta falsedad de la acción, pero exijo, como única condición, que se me presente una razón plausible de por qué semejante falsedad es inmoral”⁵⁸.

De este modo, la conclusión (de que se debe ser agradecido) sólo podría obtenerse si el razonamiento estuviese presidido por una premisa mayor que afirmase que no se debe mentir, de manera que el razonamiento moral de Hume mantendría la estructura propuesta por Hare: puesto que no se debe mentir, y que ser desagradecido es una forma de mentir, entonces se concluye -con implicación lógica (*entailment*)- que no se debe ser desagradecido. El hecho de que esta nota se encuentre en el mismo párrafo del texto sobre el ‘*is*’ y el ‘*ought*’, parecería apoyar la lectura analítica del mismo texto⁵⁹.

Ahora bien, si se admite la tesis de MacIntyre, de que el *deber*, en Hume, debe ser entendido en términos de interés común -porque expresa la experiencia de la necesidad de que nuestra conducta se ajuste a dicho interés para hacer posible la consecución del bien

⁵⁷ “A man that is ungrateful to his benefactor, in a manner affirms, that he never received any favours from him. But in what manner? Is it because ’tis his duty to be grateful? But this supposes, that there is some antecedent rule of duty and morals”. David HUME. *A Treatise of Human Nature*, III, i, 1, nota 66, p. 329.

⁵⁸ “I shall allow, if you please, that all immorality is derived from this supposed falshood in action, provided you can give me any plausible reason, why such a falshood is immoral”. Ibid., p. 330.

⁵⁹ Vid., por ej., A. N. PRIOR. *Logic and the Basis of Ethics*, pp 56-58.

privado-, entonces no tiene sentido proponer una premisa mayor como ‘debe hacerse lo que es de interés común’, ya que se trataría de una proposición tautológica o circular, que no diría más que ‘debe hacerse lo que debe hacerse’ o ‘es de interés común lo que es de interés común’. La crítica de Hume a Wollaston no derribaría esta tesis porque, para el escocés, la proposición ‘X es de interés común’ sería radicalmente distinta de la proposición ‘X es mentira’: mientras esta última sería un juicio de hecho del cual no se puede inferir ningún imperativo moral, a no ser que se admita una premisa implícita de contenido moral más amplio (‘no se debe mentir’), la primera, en cambio, aunque es también un juicio de hecho, lo sería de un hecho de tal naturaleza que se halla intrínsecamente asociado al deber, de modo que permite la inferencia directa de un juicio moral o de deber (‘X es de interés común’, luego, ‘se debe hacer X’). En otras palabras, mientras la proposición ‘no se debe mentir’ es una proposición que exige algún tipo de justificación, porque el predicado no está necesariamente exigido por el sujeto, la proposición ‘se debe hacer lo que es de interés común’ sería una proposición tautológica, ya que el deber sólo puede ser explicado en términos de interés común. Hudson critica esta tesis de MacIntyre afirmando que, en Hume, no está suficientemente distinguido el orden lógico del psicológico y que, allí donde MacIntyre lee una consecuencia lógica, no hay más que un nexo psicológico. En otras palabras, la tesis de Hume sobre la relación del interés común con el deber consistiría, según Hudson, en la afirmación de que las reglas de justicia no serán *aceptadas* (nexo psicológico) mientras no se observe su vínculo con el interés común, y no que no *existen* (nexo lógico) si no se observa tal vínculo⁶⁰.

Aunque no por la misma vía argumental que Hudson, también Scott-Taggart es crítico con este aspecto de la interpretación de MacIntyre. Para el profesor de Cambridge, en Hume “*el fenómeno*

⁶⁰ Vid. W. D. HUDSON. *La filosofía moral contemporánea*, p. 247; W. D. HUDSON. “Hume on *Is* and *Ought*”, en *The Philosophical Quarterly* vol. XIV, n° 56, 1964, pp. 249-250.

ético primario es un sentimiento peculiar de aprobación”⁶¹ y sólo en él se funda -o, más bien, con él se identifica- el deber. Otra cosa es que, de hecho, resulte que lo que aprobamos es aquello que nos aparece como útil, y que de la utilidad individual pasemos a la utilidad social o interés común, como condición de la primera. Pero la sola utilidad, sostiene Scott-Taggart, ya sea individual o social, no es más que un hecho que, como tal, es objeto de la razón, y no del sentimiento. Y lo que Hume estaría argumentando en toda la sección primera de la primera parte del libro III del *Treatise* es, precisamente, que la moral no se funda en los objetos ni en las relaciones entre objetos que descubre la razón, sino tan sólo en sentimientos y objetos de sentimientos. En esta perspectiva, la argumentación de MacIntyre sobre la importancia de la relación del deber con el interés común debería ser entendida en términos de la reflexión racional sobre unas condiciones morales previas, de modo que la referencia al interés común sirve como criterio de identificación del correcto uso del término *deber*, pero no como fundamento del mismo:

*“Hume no identifica el significado de una palabra con los criterios para su correcta aplicación -él libremente admite que los enunciados morales no son nunca verdaderos o falsos-. Si quitamos aquellos criterios, no podrá haber una aplicación correcta, como sugiere MacIntyre. Pero esto no es reducir el ‘deber’ a un sinsentido, sino solo reducirlo a la condición de palabras como ‘quiero’ o ‘deseo’, aunque no haciéndolo idéntico a ellas; y así como hay un uso correcto de aquellas palabras, también ha de haber un uso correcto de ‘deber’, pero este uso correcto no estaría ya referido a un cuerpo de opiniones éticas ni a un conjunto de aplicaciones correctas”*⁶²

Aunque bastante posterior a esta discusión, un interesante trabajo sobre la teoría de la justicia en Hume es el de Jonathan Harrison: *Hume’s Theory of Justice*. En él, y en relación con la cuestión de la relación entre el interés común y el deber, Harrison

⁶¹ M. J. SCOTT-TAGGART. “MacIntyre’s Hume”, p. 241.

⁶² Ibid., p. 243.

añade una distinción entre la naturalidad de la regla de justicia y la artificialidad de la obediencia a la regla de justicia, afirmando que, en Hume, la regla de justicia se funda -como sostiene MacIntyre- en la necesidad que el individuo tiene de las condiciones para alcanzar su propio interés, por mediación del interés común que se expresa en aquellas reglas. No obstante, dice Harrison, para Hume no es lo mismo el fundamento de la regla de justicia en sí misma y el fundamento de la obediencia a la regla, esto es, del deber. El individuo siente naturalmente la necesidad de que existan reglas de justicia, pero no es impelido naturalmente a obedecerlas. Consecuentemente -y contra la opinión de MacIntyre-, Harrison niega que, en Hume, el deber se pueda inferir de aquella necesidad original⁶³. Este autor ofrece su propia interpretación del pasaje sobre el 'is' y el 'ought' en otra obra: *Hume's Moral Epistemology*⁶⁴.

Ahora bien, aún si se deja en suspenso la cuestión del vínculo entre el deber y el interés común, MacIntyre advierte una contradicción en la actitud de los analíticos que, por una parte, critican las dudas de Hume sobre la inducción y, por la otra, realzan la negación -supuestamente realizada por el escocés- de la posibilidad de inferir el *debe* del *es*. La lógica analítica concede valor a la inducción, como un tipo de razonamiento válido para predecir hechos contingentes futuros a partir de la uniformidad de la experiencia pasada. Se trata de un razonamiento diverso del deductivo -este último permitiría la explicitación de conclusiones necesarias implicadas lógicamente en sus premisas-, pero de gran valor para un cierto tipo de conocimiento -el científico- que no opera sólo con conclusiones necesarias, sino también con acontecimientos contingentes⁶⁵. El principio de que 'todo argumento que no es deductivo resulta

⁶³ Vid. Jonathan HARRISON: *Hume's Theory of Justice*. Clarendon Press, Oxford, 1981, pp. 173 y ss.

⁶⁴ Vid. Jonathan HARRISON. *Hume's Moral Epistemology*. Clarendon Press, Oxford, 1976, pp. 69-82.

⁶⁵ Vid. P. F. STRAWSON. *Introducción a una teoría de la lógica*. Traducción de J. AMELLER V. Editorial Nova, Buenos Aires, 1969, pp. 279-280 y 308-310.

defectuoso', en consecuencia, procedería de la reducción de la inferencia (*inference*) a la implicación lógica (*entailment*), en el sentido de admitir que 'X se infiere de Y' significa, necesariamente, que 'Y implica lógicamente X', lo cual no hace justicia al valor de la inducción antes dicho. Ante esto, MacIntyre sostiene que la interpretación analítica del *Treatise* III, i, 1 es contradictoria en un doble sentido: primero, porque si las mismas dudas de Hume sobre la inducción son erróneas, y el propio Hume no sería del todo coherente con esas dudas y admitiría -al menos implícitamente- el valor de la inducción en otros pasajes de su obra, entonces no parece haber razón para sostener rígidamente el principio de que 'todo argumento que no es deductivo resulta defectuoso' como un elemento interpretativo esencial del texto sobre el 'is' y el 'ought'; segundo, porque aún concediendo la interpretación analítica del texto en cuestión, no parece haber proporción y coherencia en el hecho de concederle valor objetivo a la negación de la posibilidad de inferir el *deber* a partir del *ser* si, a la vez, se critica la negación de la posibilidad de otras inferencias no deductivas, como la de la inducción. Esta última cuestión, de cualquier modo, ya escapa al problema de la interpretación del texto de Hume, y obedece, más bien, a una crítica de la objeción analítica contra los 'naturalismos'.

1.3. El deber como hecho.

Se decía, al comenzar la sección, que el debate sobre la interpretación analítica de *Treatise* III, i, 1 se generó a partir de dos argumentaciones críticas de esa interpretación. La primera es la de MacIntyre, que se ha expuesto hasta aquí. La segunda vía argumental fue desarrollada, principalmente, por el profesor de metafísica y lógica de la Universidad de St. Andrews: Geoffrey Hunter⁶⁶.

⁶⁶ Vid. Geoffrey HUNTER. "Hume on *Is* and *Ought*", en *Philosophy* vol. XXXVII, n°140, 1962, pp. 148-152; Geoffrey HUNTER. "A Replay to Professor Flew", en *Philosophy* vol. XXXVIII, n° 144, 1963, pp. 182-184.

Aunque Hunter recoge el testigo de MacIntyre, se aparta del argumento de éste por medio de la absolutización de uno de los elementos interpretativos que configuraban la lectura del profesor de Essex: la posibilidad de inferir el deber a partir del ser. Concede, el profesor de St. Andrews, los dos supuestos interpretativos esenciales de la lectura analítica del texto de Hume: que el escocés tiene en mente el principio de que ‘todo argumento no deductivo resulta defectuoso’, por una parte; y que el sentido de ‘*deduction*’ es estricto, esto es, que debe ser entendido en términos de implicación lógica (*entailment*), por la otra. Mantiene, Hunter, la opinión de MacIntyre de que la frase “*parece completamente inconcebible*” no debe ser entendida en forma irónica, como pretende la interpretación analítica.

¿Cómo hace, entonces, para sostener la tesis de que Hume deduce el deber a partir del ser? Mediante la reducción de los juicios de deber a juicios de ser. Este es el punto en el cual Hunter lleva al extremo una de las premisas de la argumentación de MacIntyre. Este último había afirmado que el deber expresa una pasión: la necesidad del interés común, y que es, por tanto, desde la experiencia de esa pasión que se infiere -por una vía no deductiva- nuestro deber concreto. Hunter dará un paso hacia delante y llegará a afirmar que la noción de deber -en Hume- no es más que *informativa* de la pasión en cuestión, esto es, que el juicio moral simplemente enuncia el hecho de que el objeto *X* produce en el sujeto el sentimiento *Y*. De este modo, Hume estaría afirmando que las proposiciones unidas por la cópula *debe* (*ought-propositions*) son una sub-clase de las proposiciones unidas por la cópula *es* (*is-propositions*), y que tienen la función de referir a un determinado tipo de hechos, como son aquellos que consisten en la causación de cierta clase de sentimientos por cierta clase de objetos.

Esta tesis la funda, Hunter, en varios textos del escocés. Entre ellos, uno que se halla casi contiguo al comentario sobre el ‘*is*’ y el ‘*ought*’ que ha suscitado el debate. En efecto, dice Hume poco antes de aquél comentario:

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

“[C]uando se sostiene que cualquier acción o carácter son viciosos, no se significa nada más que, por la condición de la propia naturaleza, se tiene un sentimiento de reproche cuando se los contempla”⁶⁷.

Y añade, en otro lugar:

“La distinción entre el bien y el mal moral se funda en el placer o dolor que resulta de la presencia de un sentimiento, y como el placer y el dolor no pueden ser ignorados por la persona que los experimenta, se sigue, precisamente, que existe tanto vicio y virtud en un carácter cuanto cada uno pone en él [según sus sentimientos], y que es imposible que alguna vez nos equivoquemos en esta materia”⁶⁸

De donde se seguiría, según Hunter, que la condición virtuosa o viciosa de una acción, en la mente de Hume, no dependería más que de los sentimientos singulares que esa acción despierta en los distintos individuos⁶⁹. Y si la virtud y el vicio se identifican con el sentimiento

⁶⁷ “[W]hen you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it”. David HUME. *A Treatise of Human Nature*, III, i, 1, p. 244.

⁶⁸ “The distinction of moral good and evil is founded on the pleasure or pain, which results from the view of any sentiment, or character; and as that pleasure or pain cannot be unknown to the person who feels it, it follows, that there is just so much vice or virtue in any character, as every one places in it, and that ’tis impossible in this particular we can ever be mistaken”. Ibid, III, ii, 8, p. 279.

⁶⁹ Razón por la cual Hunter juzga la filosofía moral de Hume -en un primer momento- como gravemente errónea, ya que llevaría al absurdo de que una misma acción sea, a la vez, virtuosa y viciosa, si es que despierta sentimientos contradictorios en diversos sujetos: “[e]l análisis de Hume sobre los juicios morales es erróneo. Porque, entre otras cosas, tiene la consecuencia de que, si una persona dice que una acción es virtuosa y otra dice que es viciosa, estas dos personas no se están contradiciendo, puesto que una está diciendo el equivalente lógico a ‘Yo (Smith), contemplando esta acción, siento un peculiar tipo de placer y no siento un peculiar tipo de dolor’, mientras que la otra está diciendo el equivalente a ‘Yo (Jones), contemplando esta acción, siento un peculiar tipo de dolor y no siento un

de aprobación o reproche que un determinado objeto despierta en el sujeto, entonces también el deber se define por esa identificación con el sentimiento, como parecerían probar otros textos de Hume: “[l]a obligación natural respecto a la justicia, esto es, al interés, ha sido plenamente explicada; pero en cuanto a la obligación moral o al sentimiento de lo bueno y lo malo... [resaltado nuestro]”⁷⁰ o, poco más adelante:

*“Toda la moralidad depende de nuestros sentimientos, y cuando una acción o cualidad del espíritu nos agrada de un cierto modo, decimos que es virtuosa, y cuando su olvido o no realización nos desagrade, de una manera análoga decimos que nos hallamos bajo la obligación de realizarla. Un cambio en la obligación supone un cambio en el sentimiento, y la creación de una nueva obligación supone la aparición de algún nuevo sentimiento”*⁷¹.

peculiar tipo de placer’, y estos dos estados fácticos pueden ser verdaderos. Y si los dos son verdaderos, y el análisis de Hume fuese correcto, entonces una y la misma acción podría ser a la vez virtuosa y viciosa, lo cual, en el sentido ordinario en que estas palabras son usadas, es absurdo”. En un artículo posterior (Geoffrey HUNTER. “A Replay to Professor Flew”), Hunter admite que esta consecuencia no se sigue necesariamente del análisis de Hume, como habría demostrado Stevenson -aunque sin referirse directamente, este último, a las tesis del propio Hume, sino al alegato de Moore contra cierto tipo de relativismo- (vid. C. L. STEVENSON. “Moore’s Arguments against Certain Forms of Ethical Naturalism”, en P. A. SCHILPP (ed.), *The philosophy of G. E. Moore*. Northwestern University, Chicago, 1942, pp. 74-77. (Hay traducción castellana: C. L. STEVENSON. “Argumentos de Moore contra ciertas formas de naturalismo ético”, en Philippa FOOT (ed.), *Teorías sobre la ética*. Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 1974, pp. 31-55).

⁷⁰ “The natural obligation to justice, viz. interest, has been fully explain’d; but as to the moral obligation, or the sentiment of right and wrong”. David HUME. *A Treatise of Human Nature*, III, ii, 2, p. 259.

⁷¹ “All morality depends upon our sentiments; and when any action, or quality of the mind, pleases us after a certain manner, we say it is virtuous; and when the neglect, or non-performance of it, displeases us after a like manner, we say that we lie under an obligation to perform it. A change of the obligation supposes a change of the sentiment; and a creation of a new

Consecuentemente, no habría ninguna dificultad -en Hume- para deducir las proposiciones de deber a partir de las proposiciones de ser o de hecho. No hay salto lógico indebido, porque la proposición de deber no hace más que enunciar una determinada situación fáctica, que podría ser formulada en una proposición de ser. En este punto, hay quien va un paso más allá, y sostiene que la deducción del ser al deber es innecesaria puesto que la sola información, en el juicio moral, del sentimiento de aprobación o reproche, es todo lo que se necesita para la acción moral. Hudson atribuye erróneamente esta posición a Hunter⁷², quien la enuncia pero, atribuyéndola al profesor G. Ryle -considerado el iniciador de la escuela analítica de Oxford-, se aparta de ella⁷³. Yalden-Thomson, en cambio, la asume como propia: “[Hunter] afirma que la segunda interpretación le fue sugerida por el profesor Ryle y ella es, pienso, la correcta”⁷⁴. Una posición próxima a la descrita es la de M. J. Scott-Taggart:

“Hume está diciendo que la pregunta por la justificación de los juicios morales termina en razones emocionales, y aquí no hay lógica, no hay inferencia. ‘Yo quería...’ es una razón impecable para haber hecho algo, pero no implica lógicamente, ni está implicada lógicamente en ninguna descripción de hechos. Del mismo modo, ‘pensé que ϕ era correcto’ es, también, una razón impecable, pero tal juicio no está implicado lógicamente en ninguna descripción de hechos, y es este tipo de inferencia el que Hume afirma no llevar a cabo. Es un error decir que Hume trata de cruzar su propia brecha, error que depende de una confusión entre los objetos de la sensación y los objetos del pensamiento, que he distinguido en la primera sección”⁷⁵.

obligation supposes some new sentiment to arise”. David HUME. *A Treatise of Human Nature*, III, ii, 5, p. 265.

⁷² Vid. W. D. HUDSON. *La filosofía moral contemporánea*, p. 241.

⁷³ Vid. Geoffrey HUNTER. “Hume on *Is* and *Ought*”, p. 150.

⁷⁴ D. C. YALDEN-THOMSON. “Hume's View of 'Is-Ought'”, pp. 91-92.

⁷⁵ M. J. SCOTT-TAGGART. “MacIntyre's Hume”, p. 244.

De cualquier modo, a partir de la crítica que recibe de Antony Flew⁷⁶, Hunter precisa un aspecto de esta tesis, en el sentido de que la posibilidad de deducir el deber a partir del ser, en Hume, no se extiende a cualquier proposición de ser, sino sólo a aquellas constataciones fácticas referidas a los sentimientos humanos, de manera que la *ley de Hume* existiría -en el propio Hume- pero en relación a la imposibilidad de deducir el deber a partir de juicios de hecho sobre objetos externos o relaciones de razón: “(lo que Hume estaría diciendo es que) *las proposiciones acerca de cómo el hombre debe vivir refieren a sentimientos humanos, y no pueden ser deducidas de proposiciones sobre relaciones entre objetos o sobre lo que puede ser percibido por la razón*”⁷⁷. De aquí que la crítica de Hume a los sistemas de moral que le precedieron radicaría -según la interpretación que Hunter hace del texto de *Treatise* III, i, 1- en la afirmación de que estos sistemas intentaron deducir el deber, ya a partir de verdades necesarias y eternas conocidas por la razón, ya a partir de la voluntad de Dios.

Sobre la base de estas dos líneas argumentales para discutir la lectura analítica del párrafo que ha dado nombre a la *ley de Hume* -una iniciada por MacIntyre y la otra por Hunter-, la discusión se ampliaría considerablemente, tanto en lo relativo a la atribución de la *ley* al propio Hume, como a los aspectos sustantivos de la cuestión, que hacen referencia a la posibilidad de inferir -o no- el deber a partir del ser. Así, por ejemplo, el profesor de Berkeley, John Searle⁷⁸ intentará demostrar que es posible deducir (en sentido estricto, esto es, afirmando implicación lógica o *entailment*) juicios de deber a partir de premisas de ser. Siguiendo parcialmente la línea argumental de Searle, el profesor de Cornell, Max Black, en “The Gap between ‘Is’ and ‘Should’”⁷⁹, cogería el hilo del razonamiento de MacIntyre -aunque

⁷⁶ Vid. Antony FLEW. “On the Interpretation of Hume”, en *Philosophy* vol. XXXVIII, n° 144, 1963, pp. 178-182.

⁷⁷ Geoffrey HUNTER. “A Replay to Professor Flew”, p. 183.

⁷⁸ Vid. J. R. SEARLE. “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’”, pp. 43-58

⁷⁹ Vid. Max BLACK. “The Gap between ‘Is’ and ‘Should’”, pp. 165-181.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

apartándose de la interpretación que éste hace del texto de Hume-, para sostener la posibilidad de la inferencia cuestionada. En este artículo, de hecho, propone Black el otro nombre con que la *ley de Hume* a pasado a la historia: *la guillotina de Hume*, y termina refiriéndose a ella como un “*dogma que debe ser, ahora mismo, finalmente echado por tierra*”⁸⁰. La propuesta de Searle ameritará una nueva intervención de Antony Flew⁸¹, extremadamente crítica con la posición del primero. También Hare tomará la pluma para unirse a la crítica que Flew hace a Searle y, en el mismo artículo, aprovecha de manifestar su abierto rechazo, tanto a la argumentación de MacIntyre y Black sobre el fundamento y significado del deber, como a la singular interpretación que hace MacIntyre del texto de *Treatise* III, i, 1, reafirmando la suya propia⁸², sobre la que se volverá en la próxima sección de este capítulo⁸³.

No es objeto de estas páginas hacer una reseña exhaustiva de la discusión en cuestión -cosa que, por lo demás, sería imposible dada la extensión de la misma-, pero cabe, todavía, hacer alguna referencia a una intervención en la polémica -algo más tardía- que tuvo una gran

⁸⁰ Max BLACK. “The Gap between ‘Is’ and ‘Should’”, p. 181.

⁸¹ Anthony FLEW. “On not Deriving ‘Ought’ from ‘Is’”, en *Analysis* vol. XXV, n. 2, 1964, pp. 25-32.

⁸² R. M. HARE. “The Promising Game”, en *Revue Internationale de Philosophie* 70, 1964, pp. 398-412. En otro lugar, Hare sintetiza la razón que, a su juicio, impide reducir los juicios sobre el deber a enunciados fácticos: “*si las proposiciones morales son puramente fácticas, entonces no pueden guiar nuestras acciones*”. R. M. HARE. “Objective Prescriptions”, en *Philosophical Issues* 4, Naturalism and Normativity, 1993, p.19.

⁸³ Una discusión paralela sobre la posibilidad de reducir los ‘juicios de deber’ a ‘juicios de ser’ es la que mantuvieron Marvin Zimmerman y Kenneth Hanly. Vid. M. ZIMMERMAN. “The ‘Is-Ought’: An Unnecessary Dualism”, en *Mind* vol. LXXI, n. 281, 1962, pp. 53-61; Kenneth HANLY. “Zimmerman's ‘Is-Is’: A Schizophrenic Monism”, en *Mind* vol. LXXIII, n. 291, 1964, pp. 443-445; M. ZIMMERMAN. “A Note on the ‘Is-Ought’ Barrier”, en *Mind* vol. LXXVI, n. 302, 1967, p. 286. Hudson sintetiza estas y otras intervenciones en la polémica. Vid. W.D. HUDSON. “The ‘Is’-‘Ought’ Controversy”, en *Analysis* vol. XXV, n. 6, 1965, pp. 191-195.

importancia en la lectura que haría Finnis del pasaje en cuestión. Se trata de la argumentación del profesor norteamericano David Broiles, que enfrentaría derechamente la cuestión en el capítulo VI de su *The Moral Philosophy of David Hume*⁸⁴.

1.4. El pasaje del ‘is’ y el ‘ought’ en el contexto de *Treatise* III, i, 1: la razón no mueve a la acción ni es causa de la obligación.

Broiles, aunque también se aparta de la interpretación analítica del pasaje de Hume, comienza por criticar la lectura hecha por MacIntyre, que estima completamente insatisfactoria como alternativa a la versión “estándar”. Y el primer dardo de esta crítica se dirige a la débil base textual sobre la que intenta poner pie MacIntyre⁸⁵: para que su interpretación sea posible, como ya se ha dicho, es necesario leer el pasaje final de *Treatise* III,i,1 como si Hume estuviese, en él, proponiendo un problema o haciendo una pregunta que luego responderá. De aquí la necesidad de leer aquél “*parece completamente inconcebible*” en un sentido literal y no irónico, de manera que lo que *parece* inconcebible, en realidad, no lo es, sino que tiene que ser debidamente explicado. Tal condición de la interpretación de MacIntyre (que también es exigida por la que propone Hunter), sostiene Broiles, no se condice con el contexto de la frase en cuestión, ya que Hume comienza el párrafo advirtiéndole que quiere hacer una *observación*, y no plantear una pregunta o problema, y la frase del “*parece completamente inconcebible*” es casi inmediatamente continuada por la afirmación de que las nuevas relaciones que expresa la cópula ‘debe-no debe’ son *enteramente diferentes* de aquellas que expresa la cópula ‘es-no es’, lo cual no parece dejar mucho espacio para que de estas últimas se infieran las primeras. En este punto, Broiles es secundado por otro importante estudioso de la filosofía moral de Hume, ya citado: Jonathan Harrison, que, aunque sin

⁸⁴ Vid. David BROILES. *The Moral Philosophy of David Hume*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, pp. 85-94.

⁸⁵ Vid. *ibid.*, p. 88.

referirse directamente a MacIntyre, descarta sin rodeos su propuesta interpretativa del “*parece completamente inconcebible*” por considerarla inconsistente con otras frases del mismo párrafo como aquella de que “*esta pequeña atención [al salto del ‘is’ al ‘ought’] bastaría para subvertir todos los sistemas vulgares de moral*”⁸⁶.

Pero, más importante que esta cuestión textual es la crítica que Broiles hace al fondo de la argumentación de MacIntyre: “*la interpretación de MacIntyre del pasaje del es y el debe se hace merecedora del mismo tipo de crítica que él ha levantado contra la interpretación estándar*”⁸⁷. La razón de esto se hallaría en el hecho de que la propuesta del profesor de Essex tampoco sería coherente con el resto de la obra moral de Hume: en opinión de Broiles, la afirmación de que, en Hume, el deber moral puede ser inferido de constataciones racionales de hecho -como sostiene MacIntyre- es errónea, pero no porque en tal inferencia Hume viole su propia prohibición de proceder de premisas fácticas a conclusiones morales -como pretende la interpretación analítica-, sino porque tal inferencia sería inconsistente con la doctrina que ha desarrollado en la sección primera de la primera parte del libro III, que no se refiere al problema del naturalismo o anti-naturalismo, sino a la imposibilidad de que el deber, o la obligación, sea derivado de la razón.

El argumento central de aquella primera sección, dice Broiles, se podría sintetizar en el siguiente silogismo:

“(1) *Los juicios morales, las reglas y los preceptos excitan las pasiones y producen o previenen acciones.*

(2) *La razón, por sí misma, no excita las pasiones ni produce o previene acciones.*

(3) *Luego, las reglas de la moral no son conclusiones de la razón*”⁸⁸.

⁸⁶ Vid. Jonathan HARRISON. *Hume's Moral Epistemology*, pp. 69-70.

⁸⁷ David BROILES. *The Moral Philosophy of David Hume*, p. 89.

⁸⁸ Ibid., p. 4.

Todo el argumento de la sección, añade, es dependiente de la reducción -que hace Hume- de la obligación a los motivos que causan la acción, y se mueve a demostrar que la razón nunca mueve a la acción por sí misma, de manera que la consideración de un juicio como *verdadero*, que es lo propio de la razón, nunca puede ser constitutivo de un deber. Así, por ejemplo, los juicios sobre la naturaleza o la voluntad de Dios, aún siendo probadamente verdaderos, no ofrecen ningún motivo para la acción y, por tanto, no pueden ser constitutivos de un deber. Hasta aquí, podría parecer que la lectura de Broiles es coincidente con la de los analíticos, pero se advierte rápidamente que no existe tal coincidencia si se atiende al hecho de que la imposibilidad de derivar la obligación desde la razón es absoluta, esto es, se extiende también a aquellos juicios racionales que tienen contenido moral. Es decir, la sola afirmación que algo es verdadero, incluso si ese algo es de naturaleza moral, no proporciona un motivo para la acción, ni constituye, en consecuencia, un deber u obligación.

Retomando el ejemplo empleado más arriba, se puede considerar la diferencia entre la interpretación de Broiles y aquellas de Hare o Nowell-Smith, por una parte, y MacIntyre, por la otra. Los primeros dirían: la proposición ‘se debe hacer X’ se puede derivar de la proposición ‘X es de interés común’ si, y sólo si, existe una premisa mayor de contenido moral como ‘se debe hacer lo que es de interés común’; MacIntyre, en tanto, afirmaba que tal premisa mayor es innecesaria, porque el deber se identifica con el interés común, de manera que del juicio ‘X es de interés común’ se puede inferir directamente que ‘se debe hacer X’. Lo que vendría a sostener Hume, en cambio -siempre según la interpretación de Broiles-, sería que ni la proposición ‘se debe hacer lo que es de interés común’ ni el juicio ‘X es de interés común’, considerados simplemente como verdades de la razón, pueden servir de bases para derivar la existencia de un deber, porque “*para Hume, uno tiene una obligación sólo si tiene un motivo o inclinación hacia la realización de aquella clase de acción*”⁸⁹.

⁸⁹

David BROILES. *The Moral Philosophy of David Hume*, p. 89.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

En tal sentido, la teoría humeana de la justicia -que ha traído a colación MacIntyre en su favor- demostraría, en efecto, que la interpretación analítica sería errónea, pero no porque en ella haya una inferencia de los hechos a las normas, sino porque Hume muestra -en su teoría de la justicia- que los deberes jurídicos existen en la medida en que el propio interés (que, como motivo último de toda acción, es constitutivo de la *obligación natural* originaria) se *traslada al e identifica con* el interés común. Así, si no hubiese un *motivo* (esto es, una pasión que mueva a la voluntad) para hacer lo justo, no habría, tampoco, ninguna obligación, por más verdades que fuesen conocidas o se dijese sobre la naturaleza de la justicia. De este modo, el deber u obligación no es más que un *hecho de la naturaleza humana*⁹⁰ cuyo conocimiento se manifiesta en los juicios morales, pero que no se infiere ni se deduce en absoluto de alguna verdad poseída por la razón⁹¹.

A partir de esta lectura de la sección primera de la primera parte del libro III del *Treatise*, Broiles concluye que el alegato de Hume contenido en el pasaje discutido se dirige a los racionalistas, que señalan relaciones cuyo conocimiento daría razón de la naturaleza del bien y del mal, pero que no muestran ningún motivo que justifique que el agente deba hacer lo que es bueno, o dejar de hacer lo que es malo. Procura demostrar, Broiles, que Hume tenía en mente, especialmente, a tres autores morales del racionalismo británico: Ralph Cudworth⁹², Samuel Clarke⁹³ y William Wollaston⁹⁴.

⁹⁰ En este punto podría percibirse una cierta proximidad entre la tesis de Broiles y aquella de Hunter que, como se recordará, afirmaba, también, que el deber no es más que un determinado tipo de hecho. No obstante, esta coincidencia es superficial respecto del fondo de la cuestión discutida, porque Hunter concluía -de la identificación del deber con los hechos- que el deber aparecía en el juicio moral por medio de una *derivación* a partir de enunciados fácticos. Para Broiles, en cambio, no hay -en Hume-, tal derivación, porque el deber no se deduce de verdades racionales.

⁹¹ Vid. David BROILES. *The Moral Philosophy of David Hume*, pp. 90-93.

⁹² Vid. *Ibid.*, pp. 9-10.

Es en este último punto en el que la intervención de Broiles cobra importancia para entender la posterior argumentación de John Finnis, ya que éste se sumará a la disputa prolongando el argumento del norteamericano e intentando demostrar que las razones de Hume se dirigían, singularmente, a atacar la doctrina moral de Samuel Clarke. Y con ello pasamos, consecuentemente, a la participación que, en esta polémica, ha tenido el propio Finnis.

A pesar de que Germain Grisez publicó “The First Principle of Practical Reason” en 1965 -cuando la discusión reseñada se encontraba en su apogeo-, no se hace cargo de la misma y asume -sin plantearse la cuestión historiográfica- la interpretación analítica del texto de Hume: “[e]ste es, precisamente, el punto que Hume vio cuando negó la posibilidad de derivar el deber a partir del ser”⁹³. No es este, en cambio, el caso de John Finnis que, en *Natural Law and Natural Rights*⁹⁶, entra derechamente en la discusión suscitada dos décadas atrás⁹⁷. No obstante, la posición de uno y otro sobre el particular no deja de estar emparentada, en cuanto que asignan idéntico valor a la objeción contenida en la *ley de Hume* tal como ha

⁹³ Vid. David BROILES. *The Moral Philosophy of David Hume*, pp. 11-12.

⁹⁴ Vid. *ibid.*, pp. 13-14.

⁹⁵ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 194.

⁹⁶ Vid. John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, pp. 70-75.

⁹⁷ Aunque no es ésta la primera intervención de Finnis en la discusión: en un trabajo de 1971, presente en la colección de ensayos publicada en 2011, el australiano ya señala algunas de las líneas argumentales que, sobre esta cuestión, expondría, luego, en *Natural Law and Natural Rights*. Este trabajo, no obstante, no tuvo, en aquel entonces, repercusiones relevantes en la discusión reseñada porque, correspondiendo a una conferencia dictada en el Departamento de Filosofía de la Latrobe University, de Melbourne, permaneció inédita hasta su aparición, en 2011, en la colección de ensayos ya mencionada. Vid. John FINNIS. “Reason, Universality, and Moral Thought”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 125-129.

sido planteada por Prior, Hare o Nowell-Smith⁹⁸. En este sentido, aunque Finnis tomará elementos de las argumentaciones de MacIntyre y Hunter, se distanciará de aquellas argumentaciones -especialmente de la del primero⁹⁹- respecto de la posibilidad de inferir el deber respecto del ser. Así, la posición del profesor australiano de Oxford será exactamente la opuesta de la de Max Black: si este último se apartaba de la solución interpretativa del texto de Hume propuesta por MacIntyre, se aproximaba, en cambio, al contenido sustantivo -no histórico, sino filosófico- de aquella solución, según la cual sería posible la inferencia del deber a partir de constataciones fácticas¹⁰⁰. Finnis, por el contrario, convergerá -bien que parcialmente- con MacIntyre y Hunter en la cuestión histórica, pero concederá validez al argumento formulado por los analíticos como *ley de Hume*, en el sentido de la imposibilidad de aquella inferencia del ser al deber.

En opinión del oxoniense -y, como ya se ha adelantado, en línea con el trabajo de David Broiles-, una lectura atenta del pasaje de Hume -y en el contexto del conjunto de la filosofía moral del *Treatise*- revelaría que la intención del escocés se dirige, más que a la negación de la posibilidad de la inferencia en cuestión, a criticar la teoría moral de ciertos racionalistas que precedieron al propio Hume: “*el análisis de Hume sobre el pensamiento y el discurso moral emerge de su crítica a la tradición racionalista*” -Vásquez, Suárez, Grocio, Clarke y

⁹⁸ De hecho, Grisez deja entrever que su posición sobre la atribución a Hume de la ley en cuestión no ha cambiado -a pesar de la intervención de Finnis- en un artículo publicado ocho años más tarde de *Natural Law and Natural Rights*. Vid. Germain GRISEZ. “The Structures of Practical Reason: Some Comments and Clarifications”, en *The Thomist* 58, 1988, p. 175, nota 5.

⁹⁹ Hunter deja expresamente fuera de su discurso la cuestión de la posibilidad objetiva de la inferencia del deber respecto del ser: “[d]ejo sin discutir la cuestión de acerca de si es posible, o no, que premisas puramente fácticas puedan, alguna vez, implicar lógicamente (entail) por sí mismas conclusiones sobre lo que la gente debe hacer moralmente” (Geoffrey HUNTER. “Hume on *Is and Ought*”, p. 152), de manera que su argumentación debe ser atendida exclusivamente en orden a la interpretación del texto de Hume.

¹⁰⁰ Vid. Max BLACK. “The Gap between ‘Is’ and ‘Should’”.

Butler-”¹⁰¹, para quienes el conocimiento racional de las cualidades morales de las acciones bastaría para mover a la acción, de modo que el razonamiento moral operaría del mismo modo que el de las ciencias: “*el razonamiento moral [para los racionalistas] consiste en observar ciertas ‘relaciones abstractas de cosas’, lógicamente semejantes, por ejemplo, a las relaciones matemáticas entre los números*”¹⁰². Finnis estima que Hume atiende, especialmente, a las opiniones morales de Samuel Clarke:

*“David Hume sugiere que ‘todos los sistemas de moralidad’ que preceden a su crítica pretenden inferir ilógicamente un ‘debe’ o ‘no debe’ de un ‘es’ o ‘no es’. La sugerencia es infundada, aunque pienso que aquella inferencia ilícita puede, quizá, ser detectada en ciertos racionalistas del siglo XVIII (especialmente en Samuel Clarke), a quienes Hume parece haber tenido predominantemente en mente cuando escribía aquella parte de su Treatise”*¹⁰³.

Y, sobre esta base, procura complementar el trabajo de Broiles aportando algunos textos del propio Clarke que parecen haber sido hechos a la medida del comentario final de *Treatise* III, i, 1, de manera que parecería razonable suponer que Hume tenía a la vista esta doctrina al momento de elaborar aquél comentario.

Así, por ejemplo, el australiano cita el siguiente párrafo de *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, que publicase Clarke en 1706:

“[i]Las mismas diferentes relaciones necesarias y eternas, que guardan entre sí diferentes cosas; en atención a las cuales [ii] la voluntad de Dios siempre y necesariamente se determina a sí misma,

¹⁰¹ John FINNIS. “Reason, Universality, and Moral Thought”, p. 125.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ John FINNIS. “Natural Law”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 202. (Publicado originalmente bajo el título “Loi Naturelle”, en Monique CANTO-SPERBER (ed.). *Dictionnaire de Philosophie Morale*. Presses Universitaires de France, Paris, 1996, pp. 862-868).

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

*para elegir obrar sólo lo que es conforme con [las reglas eternas de] la justicia, la equidad, la bondad y la verdad, para el bienestar de todo el universo; [iii] deben asimismo determinar constantemente las voluntades de todos los seres racionales subordinados, para dirigir todas sus acciones según las mismas reglas, en orden al bien público, en sus posiciones respectivas. Esto es; [i] estas diferencias eternas y necesarias entre las cosas hacen conveniente y razonable para las criaturas actuar así; ellas [iii] causan que su obrar así sea su deber, o les imponen una obligación; aun dejando aparte la consideración de que estas reglas sean la voluntad o mandato positivos de Dios[...]*¹⁰⁴.

El argumento de Clarke, según Finnis, sería el siguiente: [i] hay relaciones necesarias y eternas entre las cosas como, por ejemplo, [ii] que la voluntad de Dios se autodetermina a elegir lo que es bueno, recto, etc. Como no es razonable obrar contra la razón eterna de las cosas, entonces [iii] aquella razón crea el deber u obligación, y así gobierna todas las acciones de los hombres¹⁰⁵.

Si se trae a la memoria el famoso pasaje de Hume, se podrá admirar la casi perfecta correspondencia entre la crítica del escocés y la argumentación de Clarke. Dice Hume: “*el autor procede por algún tiempo según el modo ordinario de razonar y establece la existencia de Dios, o hace observaciones sobre las cosas humanas*”, que es exactamente lo que hace Clarke en el punto [ii] de su discurso, en el que sostiene que Dios elige, siempre y necesariamente, lo que es justo, bueno, verdadero, etc. Continúa Hume: “*mas súbitamente me sorprende al encontrar que, en lugar de las cópulas habituales de las proposiciones, es-no es, no encuentro ninguna proposición que no está enlazada por un debe-no debe*”, precisamente lo que sucede en el punto [iii] del argumento del racionalista británico, en el que se enlaza la proposición descriptiva anterior -sobre la elección divina de lo

¹⁰⁴ Citado por John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 72. Los énfasis son del propio Clarke, la numeración es de Finnis, que conservamos en orden a la explicación que el australiano hace del texto.

¹⁰⁵ Vid. John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, pp. 72-73.

bueno, justo, etc.- con el *deber* de los hombres de determinar su voluntad en la misma dirección. Alega el escocés: “*este debe-no debe expresa una nueva relación, que ha de ser observada y explicada*”, porque, en efecto, en [i] Clarke ha dejado claro que está tratando de *diferentes relaciones necesarias y eternas entre las cosas* que, en todo caso, pueden manifestar la conveniencia o razonabilidad de ciertas acciones, pero que nada dicen acerca de su obligatoriedad, ya que esta es una nueva relación que no estaba contenida en las anteriores. De aquí que “*debe darse una razón para algo que parece completamente inconcebible: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella*”, razón que no aparece en ningún sitio del punto [iii] de la argumentación de Clarke, por lo que estaría dando un salto injustificable de unas proposiciones a otras, como se manifestaría singularmente en el segundo punto [iii] del texto citado por Finnis, en que afirma que la conveniencia y razonabilidad de ciertas acciones -consecuencia de relaciones eternas y necesarias entre las cosas- *causa* el deber de obrar en conformidad a aquella conveniencia o razonabilidad.

Siguiendo el argumento delineado por Broiles, el oxoniense sostiene que el núcleo de la crítica de Hume se dirige al hecho de que Clarke, al tratar de la obligación, se desentiende del *motivo* de la acción, de aquello que es *causa eficaz* para que el sujeto actúe, dado el supuesto -central en la filosofía moral del escocés, y al cual dedica toda la primera sección de la primera parte del libro III- de que ni la razón, ni las relaciones por ella conocidas, son capaces de mover directamente a la voluntad.

Con ello, dice Finnis¹⁰⁶, cae la interpretación propuesta por la filosofía analítica, ya que la cuestión de un *motivo eficaz* para mover a la voluntad -con el que quedará identificado el deber- es una cuestión de hecho. El salto que Hume criticaría en los racionalistas, consecuentemente, no es el salto entre las constataciones fácticas y los juicios morales, o entre el *ser* y el *deber*, o entre el hecho y la norma,

¹⁰⁶ Vid. John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, pp. 74-75.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

sino que está criticando el salto entre verdades de la razón, cualquiera sea su naturaleza (esto es, incluso verdades morales o normativas) y conclusiones sobre lo que debe hacerse, esto es, sobre lo que es motivo eficaz de la acción. En un trabajo bastante posterior, el profesor australiano ofrece una síntesis muy clara de lo que sería el auténtico pensamiento de Hume en esta materia: “[e]l es de ‘es lo que, en este momento, más deseo’, como el es de ‘es de lo que estaba más deseoso hasta hace un momento’ (y, por lo demás, el es de ‘mi inteligencia es de la clase que encuentra medios para los fines’), no otorga fundamentos para un deber”¹⁰⁷.

En apoyo de esta interpretación, Finnis propone un texto del *Treatise*, en la misma sección 1, parte i, libro III, y muy poco anterior a aquél en que propondría, según la interpretación analítica, la inderivabilidad del deber a partir del ser. Dice Hume:

“Una cosa es conocer la virtud y otra es conformar la voluntad a ella. En consecuencia, para probar que las reglas de lo correcto y lo incorrecto son leyes eternas y obligatorias para toda mente racional, no es suficiente mostrar las relaciones sobre las que se fundan: debemos también poner de relieve la conexión entre la relación y la voluntad; y debemos probar que esa conexión es tan necesaria que en cualquier mente bien dispuesta debe presentarse y tener influencia; a pesar de que la diferencia entre las mentes sea, en otros aspectos, inmensa e infinita. Ahora bien, ya he probado que, en la naturaleza humana ninguna relación puede producir por sí misma una acción [...]

¹⁰⁷ John FINNIS. “Practical Reason’s Foundations”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 23. (Publicado originalmente como “Foundations of Practical Reason Revisited”, en *The American Journal of Jurisprudence* 50, 2005, pp. 109-132).

[Y] *no podemos probar a priori que estas relaciones, si existen realmente y son percibidas, sean universalmente forzosas y obligatorias*”¹⁰⁸.

En este texto, indica Finnis, aparece nítidamente la identificación humeana entre eficacia y obligatoriedad y, habida cuenta de que la eficacia es una cuestión de hecho, implicaría una contradicción con el pasaje del ‘is’ y el ‘ought’, si es que éste último es interpretado en el sentido que han propuesto los analíticos. Hume estaría violando la regla lógica que él mismo propone, y lo estaría haciendo, además, apenas cuatro párrafos antes de aquél en que la propone.

“En la medida en que el punto de vista predominante de Hume, sobre la naturaleza y el fundamento de los juicios morales, es que se trata de juicios relativos a la cuestión de qué características y acciones despiertan la aprobación o desaprobación, Hume fue él mismo claramente culpable de este tipo de inferencia ilegítima. Lo mismo no se puede decir, por ejemplo, de Platón, Aristóteles, y Tomás de Aquino”¹⁰⁹.

Por el contrario, si se asume la lectura indicada por Broiles y seguida por Finnis, no habría contradicción en Hume, sino perfecta coherencia (aunque el australiano, desde luego, advierta otras

¹⁰⁸ “‘Tis one thing to know virtue, and another to conform the will to it. In order, therefore, to prove, that the measures of right and wrong are eternal laws, obligatory on every rational mind, ’tis not sufficient to shew the relations upon which they are founded: We must also point out the connexion betwixt the relation and the will; and must prove that this connexion is so necessary, that in every well-disposed mind, it must take place and have its influence; tho’ the difference betwixt these minds be in other respects immense and infinite. Now besides what I have already prov’d, that even in human nature no relation can ever alone produce any action. [...] [W]e cannot prove a priori, that these relations, if they really existed and were perceiv’d, wou’d be universally forcible and obligatory”. David HUME. *A Treatise of Human Nature*, III, i, 1, p. 243.

¹⁰⁹ John FINNIS. “Natural Law”, p. 202.

contradicciones y carencias en la solución que Hume ofrece al problema de la justificación del deber¹¹⁰).

1.5. Breve recapitulación conclusiva.

Evidentemente, la discusión sobre el auténtico sentido del pasaje final de *Treatise* III, i, 1 no se congela en el punto de la intervención de Finnis, como atestiguan las incontables argumentaciones posteriores que han seguido alimentando esta disputa sobre los alcances de la filosofía moral de David Hume¹¹¹. Aunque quizá sí se pueda decir que la opinión del australiano sobre la cuestión caló hondo -y adquirió la categoría de solución cuasi-definitiva del problema- entre muchos autores iusnaturalistas que, ocupados de la objeción presente en la *ley de Hume*, han tocado lateralmente la

¹¹⁰ Vid. John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, pp. 73-75.

¹¹¹ Vid., sólo a modo de ejemplo: J. L. MACKIE. *Hume's Moral Theory*. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1980; Charlotte BROWN. "Is Hume An Internalist?", en *Journal of the History of Philosophy* 26, 1988, pp. 69-87; Annette BAIER. "Hume and Social Artifice", en *Ethics* 98, 1988, pp. 757-778; Mendel COHEN. "Obligation and Human Nature in Hume's Philosophy", en *The Philosophical Quarterly* vol. 40, n° 160, 1990, pp. 316-341; Nicholas CAPALDI. "The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship", en *Hume Studies* vol. XVIII, n° 2, 1992, pp. 117-135; Stephen DARWALL. "Motive and Obligation in Hume's Ethics", en *Noûs* vol. 27, n° 4, 1993, pp. 415-448; Rachel COHON. "The Common Point of View in Hume Ethics", en *Philosophy and Phenomenological Research* vol. LVII, n° 4, 1997, pp. 827-850. En lo que toca a estas páginas, especial mención merece, de entre los trabajos recién señalados, el de Nicholas Capaldi, puesto que realiza una durísima crítica a la lectura analítica de la obra de Hume, afirmando que tal escuela, a partir de presupuestos que no estaban en el horizonte del filósofo escocés, impone una serie de dogmas sobre su filosofía que la encorsetan y deforman, para adecuarla y aproximarla a las bases esenciales de las principales tesis analíticas. Del pasaje sobre el 'Is' y el 'Ought' en particular, llega a decir que la lectura analítica "*se destaca como la más flagrante tergiversación del texto de Hume*" (Nicholas CAPALDI. "The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship", p. 131).

cuestión historiográfica¹¹². El propio Finnis, aunque volviese sobre la cuestión en diversas oportunidades, no volvería a añadir elementos sustantivos para la dilucidación de la interpretación auténtica de este pasaje del filósofo ilustrado escocés¹¹³. De cualquier manera, la exposición de la discusión, hasta el momento de la intervención de Finnis, permite -tal como se adelantaba al comienzo de esta sección- introducir y delimitar los problemas a los que se enfrenta un filósofo moral cuando se plantea la cuestión del contenido y la validez de la *ley de Hume*.

La enumeración de los apartados de esta sección da buena cuenta de ello: es necesario detenerse en el significado de la afirmación de la autonomía de la moral (apartado 1.1); adentrarse en los problemas lógicos que rodean la cuestión de la relación entre el mundo de los hechos y aquél de las valoraciones (apartado 1.2); procurar definir las nociones de ‘hecho’ y ‘deber’ (apartado 1.3); y preguntarse por el lugar de la razón en la constitución de la obligación moral (apartado 1.4). Y esta breve enumeración, limitada y sujeta por los derroteros de la discusión reseñada, esconde un abanico aun más amplio de cuestiones esenciales para la filosofía moral: en primer lugar, y como es obvio, es necesario enfrentar las preguntas sobre el sentido del *es* y del *debe*. Respecto del primero, será necesario definir el modo en que se realiza la aproximación a la noción de ‘hecho’; considerar las bases metafísicas y epistemológicas que dotan de contenido a esa noción de ‘hecho’; mirar a la relación que eventualmente exista entre los conceptos de ‘hecho’ y ‘naturaleza’;

¹¹² Vid., por ejemplo, Carlos I. MASSINI. *La falacia de la falacia naturalista*. EDIUM, Mendoza, 1995, pp. 61-62; Ana Marta GONZÁLEZ. *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. 2ª edición, EUNSA, Pamplona, 2006, pp. 42-43.

¹¹³ Vid., por ejemplo, John FINNIS. “Natural Law”, p. 202; también John FINNIS. “Commensuration and Public Reason”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 242. (Publicado originalmente en Ruth CHANG (ed.). *Incommensurability, Comparability and Practical Reasoning*. Harvard University Press, Londres, 1997, pp. 215-233 y 285-289).

precisar aquella noción de ‘naturaleza’, otra vez en relación a sus fundamentos metafísicos y epistemológicos; determinar el vínculo que pueda existir entre ‘hecho’ y ‘naturaleza’, por una parte, y ‘razón’, por la otra; y se puede añadir un largo etcétera. En relación con el *debe*, habrá de buscarse su definición; será necesario distinguir su uso moral de otros usos, próximos y remotos al uso moral; se tendrá que responder a la pregunta sobre el fundamento del deber en su sentido moral; no podrá obviarse el vínculo entre el deber y la voluntad; tendrá que precisarse, consecuentemente, el lugar de la voluntad en el acto moral; habrá que atender a las relaciones entre la voluntad y la razón, y se podría añadir otro largo etcétera. Ex profeso se ha terminado las referencias al *es*, por una parte, y al *debe*, por la otra, con las menciones de su vínculo a la razón y la voluntad, porque en ellas se encierran los problemas que afectan de modo general a la relación entre el *es* y el *debe*. Así, abordar las preguntas que plantean la validez y el contenido de la *ley de Hume* llevará, inevitablemente, al planteo de la cuestión del estatuto de la razón práctica y su relación con la razón especulativa. Y, en relación con ello, será necesario enfrentar, también, la problemática involucrada en la afirmación -o no- de la autonomía de la moral.

Como queda dicho, todas las cuestiones que se han enumerado rápidamente en el párrafo anterior han transitado, con más o menos claridad, por la discusión que se ha reseñado en esta primera sección del capítulo presente. Precisamente, el objetivo de la primera parte de esta investigación es el de revisar sistemática y críticamente el modo en que los autores de la NNLT se hacen cargo de estos problemas de cara a las objeciones contemporáneas a la teoría clásica de la ley natural. Sirviéndonos, así, de esta discusión como una suerte de introducción, se puede pasar ya a la revisión de la objeción contenida en la *ley de Hume* en sí misma -esto es, con independencia de su atribución al filósofo escocés-, pero poniendo la vista en estas cuestiones que la discusión reseñada nos ha anunciado, porque en ellas se encuentra la clave de la objeción como tal y, también en ellas, se hallará el núcleo de la respuesta de la NNLT a aquella objeción,

núcleo que lo es, a la vez, de toda la reconstrucción que este movimiento filosófico hace de la teoría de la ley natural.

2. LA LEY DE HUME EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA.

Como demostrase, en su momento, el profesor de Harvard Arnold Brecht¹¹⁴, la proposición clara e indiscutible de una ley lógica según la cual sería ilícito inferir normas a partir de hechos, o el deber a partir del ser, se realiza en la filosofía continental -y, específicamente, en la alemana- antes que en la filosofía anglosajona, y también antes, consecuentemente, de que recibiese el nombre de *ley de Hume* y fuese atribuida al filósofo escocés. La tesis de Brecht es que tal ley de la lógica y la filosofía moral aparece, por primera vez, durante la segunda mitad del siglo XIX en Arnold Kitz, un autor jurídico alemán que, en 1864, la expone en una obra dedicada expresamente a la cuestión¹¹⁵. De un modo casi paralelo, aunque independiente, otro jurista se interna en el problema de la relación entre ser y deber, pero de una manera menos clara que Kitz. Se trata de Julius von Kirchmann¹¹⁶. Aunque estas dos primeras aproximaciones a la ley que prohíbe inferir el deber a partir del ser tuvieron escaso eco, en menos de dos décadas vuelve a aparecer la cuestión en el seno de la filosofía alemana, esta vez de la mano de uno de los más importantes filósofos kantianos de finales del XIX y

¹¹⁴ Vid. Arnold BRECHT. *Teoría política. Los fundamentos del pensamiento político del siglo XX*, pp. 217-223. Todas las referencias a otros autores que aparecen en este párrafo y en el siguiente, han sido tomadas de esta obra de Brecht.

¹¹⁵ Vid. Arnold KITZ. *Seyn und Sollen, Abriss einer philosophischen Einleitung in das Sitten- und Rechtsgesetz*. Frankfurt, 1864.

¹¹⁶ Vid. Julius VON KIRCHMANN. *Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral als Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke*, Berlín, 1869.

comienzos del XX: Wilhelm Windelband¹¹⁷. Y será un discípulo de este último: Heinrich Rickert¹¹⁸, junto al sociólogo Georg Simmel¹¹⁹, quienes darán el impulso definitivo a la cesura lógica entre el ser y el deber, que comienza a ser asumida como un principio definitivamente adquirido para la lógica y la filosofía práctica contemporáneas. Desde estos autores, de hecho, esta ley pasará a otros mucho más influyentes, como Max Weber, Gustav Radbruch y Hans Kelsen, que se referirán permanentemente a la imposibilidad de inferir el deber a partir del ser, y atacarán duramente todos los sistemas morales y jurídicos que, en su opinión, cometen el error de realizar tal imposible inferencia. Desde la filosofía del derecho se insistirá singularmente en el fracaso definitivo de toda teoría de la ley y de la justicia de matriz iusnaturalista, ya que tales teorías constituirían el paradigma más nítido de formulaciones teóricas invalidadas lógicamente por la no consideración de la prohibición contenida en la regla en cuestión.

A la vez que, desde la segunda mitad del siglo XIX, la -luego llamada- *ley de Hume* se desarrolla en el mundo de la filosofía alemana, el propio Brecht muestra que ella no está presente en la filosofía anglosajona hasta bien entrado el siglo XX, cuando aparece en autores como Stuart Rice¹²⁰ y Karl Llewellyn¹²¹: “[e]n la literatura angloamericana de finales del siglo pasado y principios de éste

¹¹⁷ Vid. Wilhelm WINDELBAND. “Normen und Naturgesetze”, en Wilhelm WINDELBAND, *Präludien*, 1882.

¹¹⁸ Vid. Heinrich RICKERT. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen, 1921; Heinrich RICKERT. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen, 1902.

¹¹⁹ Vid. Georg SIMMEL. *Einleitung in die Moralwissenschaft*. Berlín, vol. 1, 1892; vol. 2, 1893.

¹²⁰ Vid. Stuart RICE. *Quantitative methods in politics*. Nueva York, 1928.

¹²¹ Vid. Karl LLEWELLYN. “Legal Tradition and Social Science Method. A Realist’s Critique”, en *Essays on Research in the Social Sciences*, Washington, 1931.

apenas se cita la cuestión de la cesura lógica [...] La mayoría de los escritos de lógica pasaban por alto el problema”¹²².

Se puede añadir, a este estudio histórico de Brecht, que, aunque son muchos los autores analíticos que han vinculado la *ley de Hume* con la falacia naturalista denunciada por Moore en 1903 -en el sentido de que la definición del bien a partir de su identificación con determinadas propiedades naturales, como el placer, equivaldría a la confusión del deber con el ser-, lo cierto es que el autor británico no hace mención alguna de las dificultades lógicas que estarían implicadas en la inferencia que la *ley* en cuestión prohíbe. Ni menos aún atribuye tal ley a Hume, a quien no menciona ni una sola vez en todo *Principia Ethica*¹²³.

Es con la segunda generación de los filósofos analíticos que esta *ley* adquirirá toda su fuerza en la filosofía anglosajona. Y es, también, esta generación la que la atribuirá a David Hume, sosteniendo que se halla formulada en el famoso pasaje de *Treatise* III, i, 1.

El primero que recurre al pensador escocés como autoridad de apoyo para sostener la tesis de la imposibilidad de la inferencia de los juicios morales y los imperativos a partir de los enunciados de hecho es A. N. Prior en 1949, cuando afirma que “*casi todo lo que puede decirse, desde un punto de vista puramente lógico, en la disputa entre naturalismo y anti-naturalismo, ha sido ya dicho en dos breves secciones del Treatise of Human Nature, de Hume (II, iii, 3 y III, i, 1)*”¹²⁴. El propio Prior vuelve sobre este texto de Hume, con referencias más inmediatas al problema de la inferencia en cuestión, en un artículo de 1951: “The Ethical Copula”¹²⁵. En la misma línea,

¹²² Arnold BRECHT. *Teoría política. Los fundamentos del pensamiento político del siglo XX*, p. 224.

¹²³ Vid. G. E. MOORE. *Principia Ethica*.

¹²⁴ A. N. PRIOR. *Logic and the Basis of Ethics*, p. x.

¹²⁵ Vid. A. N. PRIOR. “The Ethical Copula”, en *Australasian Journal of Philosophy* 29, 1951, pp. 137-154. Este artículo se encuentra reproducido en

aunque más explícitamente, sigue R. M. Hare, quien, en 1952, tras enunciar como una de las dos reglas fundamentales del lenguaje moral la siguiente: “[n]o se puede extraer válidamente ninguna conclusión en imperativo de un conjunto de premisas que no contenga por lo menos una en imperativo”¹²⁶ añade, poco después, que “[e]n esta regla lógica se encuentra también el fundamento de la celebrada observación de Hume sobre la imposibilidad de deducir una proposición de ‘deber’ de una serie de proposiciones de ‘ser’”¹²⁷. P. H. Nowell-Smith, dos años más tarde, ofrece una explicación precisa del sentido que tendrían las palabras de Hume en el pasaje final de *Treatise* III, i, 1:

*“Traducido libremente en una terminología moderna, lo que Hume quiere decir es lo siguiente: en todos los sistemas de moralidad partimos de ciertos enunciados sobre hechos que no son juicios de valor ni mandatos; no contienen términos morales. Son, habitualmente, enunciados acerca de Dios o acerca de la naturaleza humana, es decir, de lo que los hombres son y de hecho hacen. Se nos dice entonces que, porque esas cosas son así, debemos obrar de tal o cual manera; las respuestas a las cuestiones prácticas se deducen o se derivan de alguna otra forma de enunciados acerca de lo que de hecho acaece. Este tiene que ser un razonamiento ilegítimo, porque la conclusión de un razonamiento no puede contener nada que no esté en las premisas, y en las premisas no hay ningún ‘debe’”*¹²⁸.

El propio Hare daría un paso más, asociando definitivamente la ley de la inderivabilidad de los juicios morales desde enunciados de hecho con el nombre de Hume, al llamarle *ley de Hume* (*Hume’s*

el volumen: A. N. PRIOR. *Papers in Logic and Ethics*. P. GEACH y A. KENNY, eds. Duckworth, Londres, 1976, pp. 9-24.

¹²⁶ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 37.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹²⁸ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 52.

Law)¹²⁹, que es el nombre con el que sigue siendo reconocida hasta el día de hoy. Y la persistencia de esta interpretación queda patente en la referencia que a ella hace A. J. Ayer en su *Hume*, publicado 30 años después de estas primeras intervenciones¹³⁰.

Como ya ha quedado expreso -en la sección dedicada a la discusión sobre el sentido del texto de Hume-, esta asociación entre la ley lógico-moral descrita y la filosofía de Hume adquiriría un carácter cuasi canónico en vastos sectores del mundo académico, especialmente del anglosajón, y singularmente en los ambientes adscritos a la filosofía analítica. Y aunque autores como MacIntyre, Hunter, Broiles o Finnis puedan discutir la propiedad de la interpretación analítica del famoso pasaje del escocés, y otros autores, como Capaldi, vayan aún más allá y lleguen al extremo de sostener que la totalidad del cuerpo interpretativo de la filosofía de Hume defendido por los analíticos constituye una gran deformación de los auténticos alcances del pensamiento del escocés, para adaptarlo a las tesis analíticas y sumarlo como una autoridad propia en la historia de la filosofía¹³¹, no obstante todo ello, lo cierto es que la *ley de Hume*, sea o no sea de Hume, y tal como ha sido presentada por Prior, Hare, Nowell-Smith, etc., representa una importante objeción a cualquier sistema ético que pretenda fundar sus juicios morales o normativos en hechos -ya sea en hechos de la naturaleza, ya en hechos no-naturales-. Y, al parecer, en tal categoría quedarían todos -o, al menos, casi todos- los sistemas explicativos de la vida moral que recurren, en su labor de fundamentación, a los principales tópicos iusnaturalistas. De aquí que los autores de la NNLT entiendan la necesidad de hacerse cargo de la

¹²⁹ R. M. HARE. "Universalisability", en *Proceedings of the Aristotelian Society* LV, 1955, p. 303. Hare persiste en el nombre cuando ya habían aparecido las principales críticas a la interpretación analítica de *Treatise* III, i, 1, en lo que revela algo que luego afirmaría explícitamente, como es que tales críticas no modificaron su propia interpretación. Vid. R. M. HARE. *Freedom and Reason*. Oxford University Press, Oxford, 1963, p. 108.

¹³⁰ A. J. AYER. *Hume*. Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 140-141.

¹³¹ Vid. Nicholas CAPALDI. *The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship*.

objeción; y de aquí, también, que sea necesario detenerse un momento en el contenido sustantivo de la misma.

Aunque entre los diversos filósofos morales analíticos hay graves diferencias, existe entre ellos una coincidencia metodológica fundamental, que consiste en la reducción de todos los principales problemas de la filosofía moral a las cuestiones lógicas que plantea el lenguaje moral¹³². El breve prólogo que dedica A. J. Ayer a la *Ética* de Nowell-Smith, en su primera edición inglesa, es nítidamente ilustrativo de lo anterior. Dice Ayer: “[e]xiste una distinción [...] entre la actitud de un moralista, que se propone elaborar un código moral o exhortar a su observancia, y la de un filósofo de la moral, que no se interesa primariamente por formular juicios morales, sino de analizar su naturaleza”¹³³. El trabajo del propio Nowell-Smith, según Ayer, sería un ejemplo claro de método filosófico-moral: “[m]uestra cómo los enunciados éticos están relacionados con enunciados de otros tipos y cómo difieren de ellos, y cuáles son los criterios apropiados para aquéllos”¹³⁴. Y tales juicios -que ya estaban incoados en Moore: “[e]se ámbito [el de la ética] puede, sin duda definirse como la verdad íntegra acerca de lo que al mismo tiempo es común a todos estos juicios [se refiere a los juicios morales] y peculiar de ellos- se repiten en los demás autores de esta escuela. Así en Hare: “[t]al como yo la concibo, la ética es el estudio lógico del lenguaje de la moral”¹³⁵, o en Nowell-Smith: “en la ética teórica se tropieza sobre todo, como ya veremos, con dificultades para comprender el comportamiento lógico

¹³² Como se advertirá más adelante, esto es una consecuencia necesaria de los antecedentes empiristas y nominalistas de la filosofía analítica. Sobre la relaciones entre la labor propia de la ética y las principales tesis del método analítico, vid. Ulises MOULINES. “Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista”, en *Isegoría* 3, 1991, pp. 26-42.

¹³³ A. J. AYER. “Prólogo a la edición inglesa”, en P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 21.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 7.

de los conceptos empleados en el discurso práctico y las relaciones que median entre ellos”¹³⁶.

Y es en tal coincidencia metodológica fundamental en la que la *ley de Hume* ocupa un lugar central: aunque la solución sobre el fundamento del deber en el lenguaje moral es distinta para intuicionistas, emotivistas o prescriptivistas, por señalar las tres principales corrientes de pensamiento moral surgidas en el seno de la filosofía analítica durante la primera mitad del siglo XX, para todos ellos es fundamental la afirmación de que el deber no puede ser deducido desde el ser (aunque algunos acusen a otros de faltar, inadvertidamente, a la misma regla). De aquí que, para explicar el contenido sustantivo de la *ley de Hume*, se puede recurrir a una serie de autores (los ya mencionados Prior, Hare, Nowell-Smith, Ayer y otros) obviando las múltiples diferencias que se encuentran entre los diversos sistemas explicativos de la moral que proponen.

De este modo, un buen punto de partida puede ser aquella explicación de *Treatise* III, i, 1 que ofreciera Nowell-Smith, y que citáramos hace algunas páginas. La última frase de aquella explicación sintetiza la regla en cuestión: “[e]ste [el razonamiento que va de enunciados de hecho a conclusiones morales] *tiene que ser un razonamiento ilegítimo, porque la conclusión de un razonamiento no puede contener nada que no esté en las premisas, y en las premisas no hay ningún ‘debe’*”¹³⁷. El texto anterior a la enunciación de esta regla, en el pasaje citado de Nowell-Smith, correspondería a unos ejemplos concretos que explicitarían los elementos constitutivos de la misma regla. Así, el primer elemento clave es que esta ley se aplica a aquellos razonamientos que, en sus premisas, sólo contienen enunciados de hecho (“[s]on, habitualmente, enunciados acerca de Dios o acerca de la naturaleza humana, es decir, de lo que los hombres son y de hecho hacen”¹³⁸); en segundo lugar, se nos dice que

¹³⁶ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 32.

¹³⁷ Ibid., p. 52.

¹³⁸ Ibid.

tales enunciados de hecho se distinguen de los juicios morales en que no contienen elementos valorativos (“*no son juicios de valor ni mandatos; no contienen términos morales*”¹³⁹); en tercer término, se afirma la imposibilidad de que de tales enunciados de hecho se derive, de cualquier modo, unos juicios morales o imperativos, que son aquellos que integran algún elemento valorativo (“*las respuestas a las cuestiones prácticas se deducen o se derivan de alguna otra forma de enunciados acerca de lo que de hecho acaece. Este tiene que ser un razonamiento ilegítimo...*”¹⁴⁰). Así, pues, lo fundamental, en orden a la inteligencia de la *ley de Hume* tal como se halla en la mente de estos filósofos analíticos, será la dilucidación del sentido que, también para ellos, tienen las nociones de hecho y enunciado de hecho, por una parte, juicio moral, juicio de valor o imperativo como ejemplares del lenguaje moral, por otra, y, por último, la no implicación lógica del deber en el ser.

2.1. Los hechos y los antecedentes empiristas de la *ley de Hume*.

Para entender adecuadamente el sentido que los analíticos otorgan a la noción de *hecho* y, consiguientemente, a la de *enunciado fáctico*, es necesario atender al origen de la filosofía analítica, en el que se encuentra una fortísima reacción contra el idealismo. Esta reacción forma parte de la biografía intelectual de los fundadores del método analítico en filosofía: tanto G. E. Moore como Bertrand Russell se iniciaron, filosóficamente, en la escuela del neo idealismo monista británico, que encontraba en F. H. Bradley a su más reconocido exponente. Así, por ejemplo, la primera publicación de Moore¹⁴¹ no es más que un desarrollo de ideas ya expuestas por el propio Bradley -sobre la inexistencia del tiempo- y que seguía, además, las premisas y el método del idealista británico. También

¹³⁹ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 52.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Vid. G. E. MOORE. “In what Sense, if Any, Do Past and Future Time Exist?”, en *Mind* vol. VI, n. 22, 1897, pp. 235-240.

Russell se adhirió inicialmente a esta escuela, al punto que llegaría a afirmar, más tarde, que “*había un curioso placer en el hecho de creer que el tiempo y el espacio son irreales, que la materia es una ilusión, y que el mundo realmente no consiste más que en el pensamiento*”¹⁴².

La tesis central de Bradley consistía en la afirmación de que toda reflexión sobre hechos manifiesta una relación entre cosas, y que tal relación implica que unas cosas son de la naturaleza de las otras y viceversa, de tal modo que, en definitiva -y puesto que todas las cosas aparecen relacionadas entre sí-, no hay más que una única y gran naturaleza que lo abarca todo: el Absoluto. Consecuentemente, las mismas relaciones que se hallaban en el comienzo de la reflexión, no son reales, porque para que hubiese tales relaciones tendría que haber algo ‘otro’, pero no hay nada más que el Absoluto. Unido esto al supuesto idealista de que todo objeto de conciencia se identifica con la misma conciencia, da como resultado que aquella naturaleza única que todo lo abarca es una unidad de conciencia, de aquí el nombre de “idealismo monista”.

Tanto Moore como Russell -este último empujado por el primero- se apartan tempranamente de estas tesis. Y la vía de reacción contra el idealismo sería la del ‘sentido común’, en el supuesto de que la identificación de la realidad con la experiencia (entendida esta última como un fenómeno de conciencia) contradice el uso común del lenguaje en lo que a aquellas palabras respecta, puesto que nadie usa la proposición ‘el ser es percibido’ como una proposición analítica o una mera tautología, sino que -siempre en el uso común del lenguaje- tal proposición aparece como sintética, esto es, como una proposición en la que se une un determinado sujeto con un predicado diverso de ese mismo sujeto. Así, las proposiciones *percibo X*, o *pienso en Y*,

¹⁴² Bertrand RUSSELL. Citado por Paul EDWARDS. “Bertrand Russell. Vida y teorías sociales”, en W. P. ALSTON, P. EDWARDS, N. MALCOLM, J. O. NELSON, A. N. PRIOR. *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell, Wittgenstein*. Traducción de Amador CANTÓN, Ana SÁNCHEZ y Carmen GARCÍA TREVIJANO. Editorial Tecnos, Madrid, 1976, p. 50 (no hay referencias al texto original de Russell).

expresan, a la vez, actos mentales y objetos a los cuales aquellos actos se refieren. Como ejemplo de esto, Moore propone el caso de la percepción de los colores: todo el mundo admite que la percepción del azul es diversa de la percepción del verde y, sin embargo, también todo el mundo admitiría que en aquellas percepciones hay algo común: la propia percepción, como fenómeno de conciencia. Ahora bien, si lo común a la percepción del azul y del verde es aquello que pertenece a la conciencia, entonces lo que las hace diversas debe ser algo también distinto de la propia conciencia, que Moore llama “objeto” de una sensación¹⁴³. Si se identifica a la sensación con su objeto, como hace el idealismo, entonces se cae en una contradicción porque, o ya no será posible distinguir entre sensaciones, o habrá que caer en el absurdo de atribuir a la conciencia el principio de la diferencia en las sensaciones, de modo que una sensación *de azul* se traduciría en una *conciencia azul*¹⁴⁴.

Russell llega a idénticas conclusiones a partir de la reflexión sobre las matemáticas: si las relaciones entre las cosas son de la naturaleza de las cosas y, por tanto, no hay verdaderamente alteridad de cosas ni, en consecuencia, relaciones, entonces las matemáticas se harían imposibles, porque en ellas es necesario afirmar y conocer las unidades antes de conocer las relaciones que se constituyen entre esas unidades. Si las relaciones entre unidades matemáticas son de la naturaleza de esas unidades, entonces sería imposible conocer la unidad sin conocer todo el entramado de relaciones matemáticas de las cuales esa unidad es término. Puesto que, de hecho, conocemos unidades y relaciones matemáticas sin conocer todo el entramado de estas últimas, hay relaciones -diría Russell- que tienen una realidad diversa de la de los términos relacionados. Y, puesto que esas relaciones matemáticas son necesarias pero las conocemos con posterioridad al conocimiento de las unidades que ellas relacionan, entonces se demuestra que hay hechos -en este caso, relaciones

¹⁴³ Vid. G. E. MOORE. “The refutation of idealism”, en *Mind*, vol. XII, n. 49, 1903, p. 444.

¹⁴⁴ Vid. *ibid.*, p. 450.

matemáticas- que existen fuera de nuestra conciencia, o con independencia del conocimiento que de ellas tengamos¹⁴⁵. Es falso -por contrario al sentido común-, en consecuencia, que la multiplicidad se diluya en una realidad indivisible:

*“La lógica que voy a propugnar es atomista, a diferencia de la lógica monista de quienes siguen más o menos a Hegel. Cuando digo que mi lógica es atomista, quiero decir que comparto la creencia de sentido común en que hay multitud de cosas diferentes; estoy lejos de considerar que la aparente multiplicidad del universo se reduce, simplemente, a una diversidad de aspectos o divisiones irreales de una única Realidad indivisible”*¹⁴⁶.

Esta argumentación de Russell¹⁴⁷, por otra parte, pondrá la piedra fundacional del método analítico¹⁴⁸: el análisis (descomposición de un todo complejo para dar razón de sus partes y, desde ellas, de las relaciones que se van constituyendo hasta formar la totalidad) no podía constituir un método válido para el idealismo, porque no es posible entender a la parte sin atender a su lugar en el todo, único que tiene unidad de sentido. Negado esto -es decir, afirmado que la parte puede ser entendida en sí misma-, el análisis como método filosófico recobraba valor, al punto que había de transformarse en una suerte de absoluto metodológico, que marcaría la

¹⁴⁵ Vid. Bertrand RUSSELL. *The Principles of Mathematics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1903.

¹⁴⁶ Bertrand RUSSELL. “La filosofía del atomismo lógico”. Traducción de Javier MUGUERZA, en Javier MUGUERZA (selección e introducción). *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1974, p. 140.

¹⁴⁷ Esencialmente compartida por el primer Wittgenstein, que será más influyente que el propio Russell, aunque nos remitimos, en este trabajo, a la exposición del galés, por ser el primero que la formula (el propio Wittgenstein declara su dependencia de Russell en estas materias).

¹⁴⁸ Cuestión que el propio Russell advierte en la continuación del párrafo citado: “[s]e desprende, de aquí, que una considerable parte de cuanto haya que hacer para justificar este, mi tipo de filosofía, consistirá en la justificación del método analítico”. Ibid.

filosofía de Russell, Moore y sus sucesores (que lo fueron, en su mayoría, mucho más respecto de este absoluto metodológico que de las tesis filosóficas de aquellos).

Desde esta reacción contra el idealismo, lo cierto es que las teorías epistemológicas o gnoseológicas de Moore y Russell - especialmente las del primero- sufrirían sucesivos cambios, vaivenes y retornos. Se movieron entre extremos como el hiperrealismo platónico y el escepticismo. Especiales dificultades tendrá Moore con la determinación de la naturaleza del “objeto” de la sensación y el pensamiento. Pero, independientemente de las vías filosóficas adoptadas por los fundadores del método analítico, que no interesan en este lugar, es necesario señalar un aspecto de su argumentación anti-idealista -o de su defensa del ‘sentido común’- que habrá de tener grandísima importancia en el decurso posterior del movimiento de la filosofía analítica: nos referimos al significado de la *experiencia*, una vez que esta ha perdido el sentido que le otorgaba el idealismo.

Como se puede descubrir en casi todas las obras post-idealistas de Moore y Russell, el vacío dejado por las tesis de Hegel y Bradley, en lo que a la experiencia se refiere, fue llenado por una teoría empirista: “[e]s patente que los principios de la epistemología general de Moore y las premisas con las que operó en su metodología hacen valer un enfoque empirista del conocimiento”¹⁴⁹. Y que este empirismo se integró de pleno a la tradición analítica es algo patente, por ejemplo, en A. J. Ayer, quien, en el prefacio de *Language, Truth and Logic*, advierte que: “[l]os puntos de vista presentados en este tratado se derivan de las doctrinas de Bertrand Russell y Wittgenstein que son, ellas mismas, el resultado lógico del empirismo de Berkeley y David Hume”¹⁵⁰. Aunque esta afirmación exige matices -y ha sido

¹⁴⁹ John NELSON. “George Edward Moore”, en W. P. ALSTON, P. EDWARDS, N. MALCOLM, J. O. NELSON, A. N. PRIOR. *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell, Wittgenstein*, p. 33.

¹⁵⁰ A. J. AYER. *Language, Truth and Logic*. Victor Gollanz, Londres, 1946, p. 31.

incluso negada, no sin buenas razones¹⁵¹ - en parte porque las coincidencias con aquél movimiento filosófico no son universales, y en parte por el carácter confuso y variable de las doctrinas epistemológicas sostenidas por Moore y Russell (que están emparentadas entre sí, pero no se identifican), a pesar de ello, es posible afirmar una coincidencia fundamental con el núcleo más íntimo de la teoría empirista del conocimiento: nada hay real en el orden de las ideas que no proceda de aquello que hemos percibido por los sentidos.

Esto se puede descubrir ya en *Principia Ethica*, publicada en 1903, y especialmente en los capítulos dedicados a la crítica de la “ética metafísica”¹⁵²; pero se advierte con aún más claridad en un artículo de 1925 titulado “A Defense of Common Sense”, en el que Moore expresa su recurso al sentido común -contra las tesis idealistas- en la referencia a la certeza con la que cualquier hombre puede afirmar la verdad de proposiciones tales como:

“En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es el mío. Este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido con continuidad [...] ha habido en todo momento muchas otras cosas con una forma y tamaño en tres dimensiones, con las que ha mantenido relaciones de distancia [...] muchos otros cuerpos humanos vivos han contado entre las cosas que componían su medio en este sentido, es decir, han estado en contacto con él o a cierta distancia [...] he tenido, en diversas ocasiones tras el nacimiento de mi cuerpo, diferentes experiencias de muchos tipos distintos: por ejemplo, he percibido con frecuencia tanto mi propio cuerpo como otras cosas que formaban parte de su medio [...] No sólo he percibido cosas de este tipo, sino que además he observado ciertos hechos relativos a ellas, como por ejemplo, que en este momento estoy

¹⁵¹ Vid. Modesto SANTOS CAMACHO. *Ética y filosofía analítica*. EUNSA, Pamplona, 1975, pp. 109 y ss. También Teófilo URDÁNOZ. *Historia de la filosofía VII. Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984, pp. 97-98.

¹⁵² Vid. G. E. MOORE. *Principia Ethica*, 191 y ss.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

*observando que ésta chimenea está ahora más cerca de mi cuerpo que aquella librería [...] He pensado cosas imaginarias [...] he tenido sueños y sentimientos de muy diversa índole...*¹⁵³.

En esta enumeración -que en su original es bastante más larga-, Moore quiere llamar la atención sobre la obviedad de cierto tipo de conocimiento contenido en las “clases” de proposiciones propuestas, cuya negación lleva inevitablemente a la contradicción -contradicción que será de diverso orden según los diversos sistemas filosóficos desde los que se realice la negación¹⁵⁴-. Pues bien, lo conocido en estas proposiciones, dirá Moore, son *hechos* de dos tipos: físicos (hay un cuerpo humano vivo, hay otras cosas tridimensionales, hay relaciones entre las cosas, etc.) y mentales (percibo mi cuerpo, percibo las relaciones entre las cosas, imagino, sueño, etc.)¹⁵⁵. Ahora bien, cuando se reflexiona analíticamente sobre estas proposiciones cuya verdad todo hombre puede afirmar con certeza, entonces una de las cosas que aparecen con absoluta claridad es que “*hay siempre un dato sensible sobre el que versa la proposición en cuestión, un dato sensible que es, en cierto sentido, el tema principal o último de dicha proposición*”¹⁵⁶. Este dato sensible es lo único conocido directamente, y se expresa en un símbolo simple que es el fundamento de la

¹⁵³ G. E. MOORE. “Defensa del sentido común”. Traducción de Carlos SOLÍS, en Javier MUGUERZA (selección e introducción). *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1974, pp. 253-254.

¹⁵⁴ Moore tiene especialmente presente al idealismo, del cual procedía, y es muy interesante la reducción al absurdo que hace de las tesis de aquella corriente filosófica. Vid. *ibid.* pp. 259-260.

¹⁵⁵ También Russell afirma, como base capital de su filosofía, la presencia de unos *hechos* independientes de la percepción: “[l]a primera verdad incontestable hacia la que deseo llamar la atención de ustedes -y espero me concedan que lo que llamo verdades incontestables son perogrulladas tan obvias que casi resulta ridículo mencionarlas- es que el mundo contiene hechos, que son lo que son pensemos lo que pensemos acerca de ellos”. Bertrand RUSSELL. “La filosofía del atomismo lógico”, p. 144.

¹⁵⁶ G. E. MOORE. “Defensa del sentido común”, p. 272.

inteligibilidad de toda proposición¹⁵⁷. Aunque el propio Moore se debatió entre distintas posibles teorías respecto de la naturaleza de este dato sensible¹⁵⁸ y, desde luego, nunca estuvo del todo convencido de la tesis de Russell de que las cosas materiales conocidas sensiblemente en aquellos datos sensibles son “construcciones lógicas”, el punto al que uno y otro han llegado manifiesta nítidamente su asociación a la tesis central del empirismo: “[e]stas obras [por *Principia Ethica*, de Moore, y *The Principles of Mathematics*, de Russell] marcaron el nacimiento de un nuevo movimiento, conocido por diferentes nombres en diferentes períodos de su desarrollo, pero cuyo más apropiado título es, probablemente, el de ‘empirismo lógico’”¹⁵⁹.

Y de esta asociación se seguirá el sentido unívoco que, en las bases de la ética analítica -y en la comprensión de la *ley de Hume*-, tendrá la noción de hecho, que se presenta, precisamente, como aquél objeto de experiencia -ya externa, ya interna- sobre el cual ha de fundarse todo otro conocimiento, dato último y único del universo real: “[s]e parte de los hechos y se termina en los hechos. No hay otro conocimiento material que el conocimiento sensible; el llamado conocimiento intelectual es en realidad un conocimiento formal vacío, puramente tautológico”¹⁶⁰. Declaración, ésta, especialmente indicativa en cuanto que Santos Camacho señala tal perspectiva epistemológica como la *constante* que da unidad a las doctrinas de autores divergentes en muchos puntos, como Urmson, Hare o Nowell-Smith.

De aquí el recurso posterior -presente en todo el movimiento de la filosofía analítica- a Hume, como un autor que sería claro antecedente de sus postulados centrales. Este recurso se presentará tempranamente, como revela un artículo de Carnap -del año 1935- donde señala a Hume como el primero que advierte la carencia de

¹⁵⁷ Vid. Bertrand RUSSELL. “La filosofía del atomismo lógico”, p. 156.

¹⁵⁸ Sobre esta cuestión, vid. John NELSON. “George Edward Moore”, pp. 33-35.

¹⁵⁹ P. MCGRATH. *The Nature of Moral Judgment*. Notre Dame University Press, Indiana, 1969, p. 7.

¹⁶⁰ Modesto SANTOS CAMACHO. *Ética y filosofía analítica*, pp. 503-504.

sentido de los enunciados metafísicos, como consecuencia de que no se refieren a ningún hecho, en el supuesto de que “*sólo poseen sentido los enunciados de las matemáticas y de las ciencias empíricas*”¹⁶¹. Y, de modo semejante, Ayer: “[c]omo Hume, divido todas las proposiciones genuinas dentro de dos clases: aquellas que, en su terminología, conciernen a ‘relaciones de ideas’, y aquellas que conciernen a ‘cuestiones de hecho’”¹⁶². Como es patente por la cuestión que motiva este capítulo (la ley, atribuida al escocés, que prohíbe derivar el deber a partir del ser), las referencias a Hume se multiplicarían y profundizarían con el paso del tiempo.

2.2. Los enunciados fácticos y los antecedentes nominalistas de la ley de Hume.

En esta asociación de las tesis analíticas con el empirismo, Moore y Russell revelan otro antecedente, que será extremadamente importante para la comprensión, ahora, de la noción de *enunciado fáctico* o *de hecho*: con Hume, con los demás empiristas y casi con toda la modernidad, la naciente filosofía analítica es dependiente del nominalismo ockhamiano¹⁶³.

Aunque no es el propósito de estas páginas detenerse demasiado extensamente en las posiciones nominalistas, es, sin embargo, conveniente hacer alguna breve referencia a las tesis centrales de Ockham que, aunque no es el primer nominalista, es, en cierto sentido, el padre de toda la filosofía que, en la modernidad, se hace

¹⁶¹ Rudolf CARNAP. “Filosofía y sintáxis lógica”. Traducción de Carlos SOLÍS, en Javier MUGUERZA (selección e introducción). *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1974, p. 306.

¹⁶² A. J. AYER. *Language, Truth and Logic*, p. 31.

¹⁶³ “Sus postulados [los de la filosofía analítica] se inscriben en el camino del empirismo abierto por Scotto y Occam, Locke y Hume”. María Isolina DABOVE. “Aproximación a la filosofía analítica desde la bioética y el bioderecho”, en *Bioética y Derecho* 3, 1998, p. 28.

dependiente de los principios lógicos del nominalismo¹⁶⁴. El aprecio de los analíticos por aquél maestro tardo-medieval de Oxford, de cualquier modo, es patente: “[l]a *Summa Logicae*, de Guillermo de Ockham, inauguró el período de madurez de la lógica medieval”¹⁶⁵.

Las cuestiones que llevan a Ockham a afirmar el nominalismo son, inicialmente, teológicas: se plantea los problemas que aparecen en la consideración de la omnipotencia y la libertad divinas en su relación con la creación. En esta cuestión, Ockham creyó ver una contradicción entre la necesidad propia de las esencias de las criaturas -tal como era afirmada en la metafísica de Santo Tomás- y la libertad con la que obraría la voluntad divina en el acto creador. La única solución que vislumbró para tal contradicción fue la de la negación de la realidad de la esencia universal porque, de ese modo -por ejemplo, en la creación de un hombre-, Dios no queda *obligado*, o constreñido en su libertad creadora, por una *naturaleza* -en nuestro ejemplo, por una *naturaleza humana*-. Consecuentemente, afirmó que los universales no se hallan en el orden de la realidad objetiva, sino que sólo existen en un tipo de acto intelectual: aquél en que se significa, como una cierta unidad, a diversas cosas individuales que guardan entre sí alguna semejanza:

¹⁶⁴ No se trata de negar la importancia de autores que precedieron al franciscano inglés en la fundación del nominalismo, sino de advertir que el nominalismo ockhamiano constituye un hito en la historia de la filosofía que no se da con las intervenciones de nominalistas que le precedieron, como Roscelín o Pedro Abelardo. Ya por el momento histórico que vive, ya por la categoría y la difusión que alcanzan sus obras, lo cierto es que Ockham produce un quiebre en la lógica y la metafísica (y, consecuentemente, en todas las demás disciplinas filosóficas) medievales que, por distintas vías y con diversos matices, dejará una huella profunda en todos los sistemas filosóficos de la modernidad. Sobre la cuestión de los universales y la historia del nominalismo vid. Francisco REGO. *La polémica de los universales: sus autores y sus textos*. Gladius, Buenos Aires, 2005.

¹⁶⁵ Ernest MOODY. “Lógica medieval tardía”, en A. N. PRIOR (coord.). *Historia de la lógica*. Traducción de A. ANTÓN y E. REQUENA. Tecnos, Madrid, 1976, p. 82.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

“Ningún universal [...] es algo existente, de algún modo, fuera del alma, sino que todo aquello que es predicable universalmente de muchas cosas está, por su misma naturaleza, en la mente, subjetiva u objetivamente¹⁶⁶, y ningún universal es de la esencia o quiddidad de ninguna substancia”¹⁶⁷.

Consecuentemente, lo único auténticamente real es lo individual, y nada que exceda a la individualidad pertenece al orden de las cosas puestas en el mundo, a no ser como acto mental -aunque este último es, también él, individual-. Así, lo común a diversos individuos, en cuanto común, sólo se da en la predicación. Esta ausencia de universalidad real se manifestaría, según Ockham, precisamente en la imposibilidad de que haya esencias comunes a diversos individuos, porque tal comunidad esencial haría a unos individuos dependientes de los otros, lo cual es contrario al sentido común y manifiesta, además, de un modo especialmente nítido la contradicción que existiría entre la afirmación de la existencia real de las esencias universales, por una parte, y la omnipotencia divina -que puede crear y aniquilar libremente a los individuos-, por la otra:

“[C]ualquier cosa singular puede ser aniquilada sin que se siga la aniquilación o destrucción de otra cosa singular que en nada dependa de aquella; así, este hombre puede ser aniquilado por Dios sin que ningún otro hombre sea aniquilado o destruido. Pero, en la aniquilación, nada intrínseco de la cosa permanece en el ser real, ni

¹⁶⁶ Con esta distinción entre la subjetividad y la objetividad del universal no se refiere, Ockham, a una distinción entre el ser del universal en el conocimiento y el ser del universal en la realidad extramental, porque entonces el pasaje sería autocontradictorio. El sentido de la distinción nos remite a la consideración del universal como realidad mental, que podríamos llamar psicológica (*subjective*) y el universal en su ser referencial o predicativo, esto es, en su realidad lógica (*objective*).

¹⁶⁷ “[N]ullum universale [...] est aliquid existens quocumque modo extra animam, sed omne illud quod est universabile praedicabile de pluribus ex natura sua est in mente vel subjective vel objective, et quod nullum universale est de essentia seu quidditate cuiuscumque substantiae” Guillermo de OCKHAM. *I Sent.* 2, 8, Q.

*en sí mismo, ni en otro cualquiera; así, pues, no hay algo de aquella cosa que sea común a otro, porque, entonces, [aquello común] sería aniquilado y, en consecuencia, ningún otro hombre conservaría su esencia en su totalidad*¹⁶⁸.

Ockham va un paso más allá, y sostiene que la misma semejanza -en virtud de la cual es posible la predicación de un término común respecto de distintos individuos- tiene exclusivo fundamento en la individualidad de los propios individuos; razón por la cual afirma que no se debe decir que una cosa conviene ‘en’ algo con otra -lo que implicaría que hay algo real que es común a ambas-, sino, más bien, que hay cosas que convienen ‘por’ algo, en virtud de lo cual predicamos de ellas alguna semejanza, y que ese algo por lo que convienen son ellas mismas absolutamente consideradas, esto es, en su ser de individuos: “*respondo que no debe concederse que Sócrates y Platón convienen en algo o en algunas cosas, sino que convienen por algunas cosas, que son ellos mismos, y que Sócrates conviene con Platón no ‘en algo’ sino ‘por algo’, esto es, por sí mismo*”¹⁶⁹.

Que este modo de concebir los universales marcaría los derroteros de la filosofía moderna es algo que se manifiesta por múltiples vías: así, por ejemplo, todos los voluntarismos modernos -entre los que se cuentan, incluso, los positivismos jurídicos formalistas, como el de Kelsen- son dependientes, próxima o remotamente, de la afirmación ockhamiana de que el orden del universo es una determinación absolutamente libre, esto es, arbitraria,

¹⁶⁸ “[O]mnis res singularis potest adnihilari sine adnihilatione vel destructione alterius rei singularis a qua in nullo dependet; igitur potest iste homo adnihilari a Deo nullo alio homine adnihilato vel destructo. Sed in adnihilatione nihil intrinsecum rei remanet nec in se nec in alio quocumque in esse reali; igitur non est aliqua talis res communis utrique, quia tunc illa adnihilaretur, et per consequens nullus alius homo remaneret secundum totam essentiam suam” Guillermo de OCKHAM. *I Sent.* 2, 4, D.

¹⁶⁹ “[R]espondeo quod de virtute sermones non debet concedi quod Sortes et Plato conveniunt in aliquo nec in aliquibus, sed quod conveniunt aliquibus, quia seipsis, et quod Sortes convenit cum Platone non ‘in aliquo’ sed ‘aliquo’, quia se ipso” Ibid. 2, 6, E.

de la voluntad divina. Afirmación, ésta, que es una consecuencia lógica de la negación de un orden intrínseco a la finalidad necesaria de las esencias o naturalezas universales. La ciencia moderna, por su parte, es claramente deudora de la división que Ockham hiciera entre *scientia realis* y *scientia rationalis*, división que, a su vez, responde al fundamento nominalista de su filosofía, puesto que sólo la *scientia realis*, que atiende exclusivamente a los individuos materiales, se ocupa de cosas reales. Y, así, se podrían enumerar otras muchas muestras de la influencia del nominalismo ockhamiano en la historia sucesiva del pensamiento.

En lo que interesa a estas páginas, se puede advertir, también con facilidad, que los empirismos tienen una dependencia genética de la exaltación nominalista de la experiencia sensible, que aparece como único espacio de conocimiento de los individuos materiales que, en definitiva, son lo único real cognoscible (incluso se puede encontrar, ya en Ockham, una anticipación del modo en que sería entendida la causalidad por Hume, esto es, como mera secuencia regular de hechos¹⁷⁰). Pues bien, por vía de la asunción del empirismo como presupuesto epistemológico de sus tesis, los analíticos se casan, también, con los principios del nominalismo del cual aquél empirismo es deudor. De hecho, entre el atomismo lógico de Russell y aquellos principios del nominalismo ockhamiano se puede establecer un paralelo casi exacto: comenzaba, Ockham, por negar la realidad del universal, y dice Russell: “[n]o hay clases en el mundo físico. Hay particulares, pero no clases”¹⁷¹ (donde *clase* significa la universalización o generalización de los particulares); al negarle realidad, Ockham reducía el universal a un hecho mental, esto es, a una determinada significación lógica, y así le sigue Russell: “[h]ay particulares; pero cuando se llegue a las clases, y a las clases de clases, se estará hablando de ficciones lógicas”¹⁷². Conceder realidad

¹⁷⁰ Vid. Guillermo de OCKHAM. *I Sent.* 1, 3, N y también 41, 1, F.

¹⁷¹ Bertrand RUSSELL. “La filosofía del atomismo lógico”, p. 237.

¹⁷² Ibid., p. 233.

a los universales llevaría, aparentemente, a la multiplicación infinita de los entes, que es precisamente lo que procura evitar Ockham con su famosa “navaja”, en lo que -otra vez- encuentra un fidelísimo discípulo en Russell:

*“No diremos que hay clases y que hay particulares con un mismo sentido, puesto que si el sentido de ambas afirmaciones fuese el mismo, un mundo en el que hubiera tres particulares y, por tanto, ocho clases, sería un mundo en el que habría once cosas al menos. Según el viejo dicho del filósofo chino, una vaca castaña y un caballo bayo sumarían tres cosas: tomados separadamente, serían uno cada uno; juntos, una tercera y, por lo tanto tres”*¹⁷³.

La consecuencia, ya en Ockham, será la reducción de la lógica de los conceptos objetivos a la lógica de los términos (*terminus conceptus*), respecto de los cuales lo determinante no será, ya, su referencialidad intrínseca, sino su carácter significante: en el lenguaje humano habrá nombres -que señalan particulares-, y términos generales -que no señalan nada real, sino que son signos de generalizaciones realizadas a partir de los particulares-. De modo semejante, el atomismo lógico de Russell exigirá la reflexión sobre unas unidades lingüísticas (términos, proposiciones) que son *símbolos*: “[a]penas es necesario recalcar que lo que se define no es nunca una cosa, sino un símbolo”¹⁷⁴. Estos símbolos se dividen en complejos y simples, siendo simples aquellos que refieren a un objeto, a su vez, simple: “[a]quellos objetos a los que sea imposible simbolizar de otra manera que por medio de símbolos simples podrán llamarse ‘simples’”¹⁷⁵, que es el dato último de la percepción sensible. Complejo, en tanto, será aquél símbolo que refiera a un objeto igualmente complejo, esto es, que se presente a la mente mediante una combinación de símbolos simples: “a los [objetos] que sea posible simbolizar por medio de una combinación de símbolos podrá

¹⁷³ Bertrand RUSSELL. “La filosofía del atomismo lógico”, pp. 228-229.

¹⁷⁴ Ibid., p. 156.

¹⁷⁵ Ibid.

llamárseles complejos”¹⁷⁶. Toda proposición, en consecuencia, será un símbolo complejo, analizable en los símbolos que la componen, que son los términos que, a su vez, pueden ser simples o complejos. Pero el fundamento último de la inteligibilidad de los términos y las proposiciones será la presencia -implícita o explícita- de símbolos simples, que refieren a lo conocido directamente por la sensibilidad: *“Análisis tan sólo cabe de lo complejo y ha de depender siempre, en último término, del conocimiento directo de los objetos que constituyen el significado de ciertos símbolos simples”*¹⁷⁷.

El *hecho*, consecuentemente, aparece siempre en relación con aquél dato inicial que otorga la experiencia sensible¹⁷⁸, y tal dato sensible se constituye en única fuente de verdad o falsedad de las proposiciones: “[c]uando hablo de un ‘hecho’ [...] me refiero a aquello que hace verdadera o falsa a una proposición”¹⁷⁹.

El *enunciado de hecho*, consecuentemente, será aquél símbolo que refiera directa o indirectamente a aquellos datos de la experiencia sensible que hacen presente un determinado *hecho* -respecto del cual el enunciado o proposición cumple una función descriptiva- y, siendo el *hecho* lo único que puede hacer verdadera o falsa una proposición,

¹⁷⁶ Bertrand RUSSELL. “La filosofía del atomismo lógico”, p. 156.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Aunque el desacuerdo sobre la naturaleza del dato sensible conlleva también a un desacuerdo sobre la naturaleza del *hecho*. Así, por ejemplo, para Russell los hechos no son particulares: “cuando hablo de un hecho no me refiero a una cosa particular existente, como Sócrates, la lluvia o el sol. [...] Lo que yo llamo hecho es algo que se expresa por medio de una oración completa y no de un simple nombre como ‘Sócrates’. [...] expresamos un hecho, por ejemplo cuando decimos que una cosa determinada posee una determinada cualidad, o guarda una determinada relación con otra cosa” Ibid., pp. 144-145. De cualquier manera, lo que interesa en este trabajo no son las visiones particulares de Russell, Moore, o cualquier otro, sobre los hechos, sino ciertos principios de su comprensión que persistirán en la filosofía analítica posterior, aunque se modifiquen las conclusiones particulares que se siguen de esos principios.

¹⁷⁹ Ibid., p. 144.

sólo a los *enunciados de hecho* corresponderán, en sentido estricto, la condición de verdaderos o falsos: “[u]n hecho no puede ser ni verdadero ni falso. Esto nos introduce en el problema de los enunciados, proposiciones o juicios, cosas todas ellas en las que sí cabe la dualidad de verdad y falsedad”¹⁸⁰. Ahora bien, este modo de concebir los enunciados de hecho supone -en su fundamento nominalista- que aquella condición de verdad o falsedad compete, en sentido propio, sólo a aquellos enunciados de hecho que refieren *directamente* al dato sensible, esto es, sólo compete al enunciado descriptivo de un hecho singular. A la generalización ya no compete del mismo modo, y si le compete de algún modo, es por su relación con enunciados inmediatamente descriptivos de aquello que es percibido como dato sensible¹⁸¹. Esto, como se verá, es de radical importancia para la afirmación de que no se puede derivar el deber a partir del ser, ya que esto resulta del más elemental de los sentidos comunes si es que el ser queda reducido al solo dato sensible. Desde luego, es fácil comprender que, a partir de estos supuestos en la comprensión de los *hechos* y los *enunciados de hecho*, parezca inconcebible admitir el reconocimiento de una naturaleza dinámica y normativa en los hechos distintivos de la vida humana en su dimensión moral.

Es necesario insistir en que las construcciones lógicas y filosóficas de Moore y Russell serán fuertemente discutidas en el seno de la propia filosofía analítica pero, a pesar de ello, permanecerán íntegros los principios empiristas y nominalistas que determinan la comprensión de los *hechos* y los *enunciados de hecho*, sólo a partir de

¹⁸⁰ Bertrand RUSSELL. “La filosofía del atomismo lógico”, p. 146.

¹⁸¹ El único lenguaje en el cual se hallaría una excepción al principio anterior sería el lenguaje matemático aunque, por razones que no cabe estudiar aquí, la excepción es sólo relativa. De cualquier manera, esta excepción no es relevante para la comprensión de la *ley de Hume*, ya que ella nos refiere a la relación entre enunciados de hecho y enunciados normativos, y de ningún modo trae a colación la singularidad de los enunciados matemáticos.

los cuales es posible comprender el sentido de la *ley de Hume* en este movimiento filosófico.

Estos principios se podrían resumir en las siguientes proposiciones fundamentales: i) lo único real son los individuos materiales cognoscibles por los sentidos; ii) la universalidad no es una propiedad de lo real, sino del lenguaje; iii) el lenguaje -en su función principal, que es la descriptiva- se constituye de símbolos que refieren, directa o indirectamente, a los hechos que aparecen en los datos sensibles.

Que tales principios persisten en el desarrollo posterior de la filosofía analítica es algo que se puede comprobar en la revisión de las argumentaciones de diversos autores, que llegan a conclusiones muy distintas de las de Moore y Russell. Así, por ejemplo, sostiene Hare -al comparar los enunciados con los imperativos- que “[u]na oración *indicativa* [en la que consiste un enunciado] *es usada para decirle a alguien que algo es el caso*”¹⁸², esto es, que un hecho se corresponde con aquello que es significado por la proposición, y Nowell-Smith afirma que “*los enunciados empíricos son informes de lo que vemos cuando miramos al mundo natural*”¹⁸³ (por oposición a los juicios morales, que de ninguna manera se presentan como proposiciones descriptivas¹⁸⁴) -en lo que manifiestan su adhesión al principio de que los enunciados son símbolos que refieren a los hechos presentados en los datos sensibles¹⁸⁵-; el segundo principio, referido a la

¹⁸² R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 16. Esto lo ha explicado, con mayor detención, en un artículo de 1949. Vid R. M. HARE. “Imperative Sentences”, en *Mind* vol. LVIII, n. 229, 1949, pp. 21-39.

¹⁸³ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 66.

¹⁸⁴ Vid. *ibid.*, p. 65.

¹⁸⁵ Hare concede, a los ‘metafísicos’, que no todos los enunciados han de ser necesariamente empíricos, pero niega que puedan referirse a alguna otra realidad que trascienda el orden meramente empírico. En cualquier caso, tendrán que referirse a las relaciones de ideas que, en último término, son dependientes del dato sensible. Vid R. M. HARE. “Philosophical Discoveries”, en *Mind* vol. LXIX, n. 274, 1960, pp. 161-162.

universalidad como propiedad del lenguaje, se halla claramente desarrollado, por ejemplo, en Carnap¹⁸⁶; en relación con el tercer principio añade, Hare, que el significado de los enunciados se puede explicar por el análisis de sus partes hasta que “[e]n cierto momento, llegamos a las palabras correspondientes a las propiedades simples”¹⁸⁷, que ya no pueden ser explicadas -en sentido estricto, esto es, mediante análisis-, sino sólo ‘mostradas’: “[s]i tenemos que explicar a tal persona el significado de la palabra ‘rojo’, podríamos hacer lo siguiente: podríamos hacerle ver tomates, una señal de peligro, etcétera, y decirle, en tanto le mostramos cada objeto, ‘Eso es rojo’”¹⁸⁸, y Nowell-Smith, de modo semejante: “[e]xplicar el significado de una palabra es explicar cómo es usada esa palabra, y sólo en el caso excepcional de que una palabra sea el nombre de algo [...] la explicación puede identificarse con el acto de decir o mostrar a qué se refiere”¹⁸⁹ -en lo que se advierte su conformidad con el principio de que el dato sensible es lo único directamente conocido, fuente de la inteligibilidad de toda proposición-. Ejemplos semejantes se pueden encontrar en Prior, Ayer, Flew, Hudson, etc.

2.3. El deber: la singularidad del lenguaje moral.

Conocido el sentido que, para estos filósofos, tienen los *hechos* y los *enunciados de hecho*, entonces surge naturalmente la pregunta por aquellas proposiciones que, del modo que sea, tienen un contenido moral o valorativo. ¿Qué lugar ocupan en el lenguaje humano?

¹⁸⁶ Rudolf CARNAP. “Empiricism, Semantics and Ontology”, en Rudolf CARNAP. *Meaning and Necessity*. The University of Chicago Press, Chicago, 1956, pp. 205-221. (Hay traducción castellana de este artículo: Rudolf CARNAP. “Empirismo, semántica y ontología”. Traducción de Alfredo DEAÑO, en Javier MUGUERZA (selección e introducción). *La concepción analítica de la filosofía*. Vol. 2. Alianza, Madrid, 1974, pp. 400-419).

¹⁸⁷ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 97.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, pp. 85-86.

¿Cuáles son sus propiedades distintivas? ¿En qué se diferencian de los enunciados fácticos?

Otra vez, no cabe una respuesta general a estas preguntas que sea satisfactoria en una aplicación divisiva a todos y cada uno de los sistemas éticos a los que da lugar la aplicación del método analítico. Pero, también otra vez, no interesa aquí esa aplicación divisiva, sino tan sólo el reconocimiento de unos principios generales, comunes a aquellas diversas corrientes explicativas de los fenómenos morales en clave analítica, que den razón del modo como son entendidos -por unos y otros- los juicios de valor, morales o imperativos.

Tan solo con el objeto de ordenar la exposición de estos principios -y sin la pretensión de hacer un análisis cabal de su sistema filosófico moral particular- se puede tomar como hilo conductor de esta exposición las distinciones que hace R. M. Hare para explicar la naturaleza de los juicios morales. Sobre este hilo conductor se añadirán referencias a otros autores analíticos, que manifestarán la unidad en los principios de comprensión de los juicios relativos al deber moral.

La primera gran distinción que establece Hare es la que corresponde a la división entre el lenguaje descriptivo¹⁹⁰, que consta fundamentalmente de enunciados, y el lenguaje prescriptivo, que consta de mandatos¹⁹¹. Aunque esta división es demasiado gruesa e

¹⁹⁰ J. L. Austin introduce una interesante precisión, al indicar que no todos los enunciados fácticos son descriptivos. Por ello, él prefiere emplear la palabra 'constativo', neologismo en castellano e inglés (constative), procedente del francés *constatif*. Vid. J. L. AUSTIN. *Cómo hacer cosas con palabras*. Edición en PDF de la Escuela de Filosofía de la Universidad Arcis, en www.philosophia.cl, p. 4.

¹⁹¹ Una crítica de esta división se puede encontrar en Alasdair MACINTYRE. "Imperatives, Reasons for Action, and Morals", en *The Journal of Philosophy* vol. LXII, n. 19, 1965, pp. 513-524. Sobre esta distinción, Hare hará varias precisiones en un artículo posterior. Vid. R. M. HARE. "Some Alleged Differences Between Imperatives and Indicatives", en *Mind*, vol. LXXVI, n. 303, 1967, pp. 309-326.

imprecisa, como advierte el propio Hare¹⁹², es suficiente para introducir los problemas fundamentales que hay que considerar a la hora de determinar la naturaleza del lenguaje moral.

Para advertir adecuadamente las diferencias entre enunciados y mandatos, Hare propone centrar la atención, primero, en aquello que tienen en común. A aquello común entre un enunciado y un mandato, le llama *frástico*¹⁹³, y corresponde a aquello que es señalado o indicado como materia significativa de la proposición, sea enunciativa o prescriptiva. Así, por ejemplo, el enunciado ‘Vas a detener el coche en aquella esquina’ tiene la misma materia significativa -esto es, el mismo *frástico*- que el mandato ‘Detén el coche en aquella esquina’. Extendiendo la distinción más allá de los mandatos, se podría decir que también el juicio moral ‘no debes golpear a tu padre’ tiene idéntico *frástico* que el enunciado ‘no golpeas a tu padre’. En ambos casos, diría Hare, se puede aislar ese *frástico* en un tipo de fórmula que no indica el carácter enunciativo o prescriptivo de la proposición. De este modo, el *frástico* de las dos proposiciones del primer ejemplo sería ‘Tú detener el coche en aquella esquina en el futuro inmediato’, y a las proposiciones del segundo ejemplo correspondería ‘Tú no golpear a tu padre nunca’. Aunque estas fórmulas no señalan ningún carácter enunciativo o prescriptivo, bastaría la integración de algún mínimo elemento para darles tal carácter. El propio Hare ofrece los ejemplos de un ‘sí’ o un ‘por favor’: ‘Tú detener el coche en aquella esquina en el futuro inmediato, sí’ aparece con un carácter claramente descriptivo, que es el que expresamos, en el lenguaje corriente, con la proposición original: ‘Vas a detener el coche en aquella esquina’. Si, en cambio, dijésemos ‘Tú detener el coche en aquella esquina en el

¹⁹² R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 15-16. Vid., también, R. M. HARE. “Imperative Sentences”.

¹⁹³ Vid. *ibid.*, p. 26; R. M. HARE. *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*. Traducción de Joan VERGÉS GIFRA, Ariel, Barcelona, 1999, pp. 9-10. Insistimos en que no nos interesa, aquí, la teoría de Hare en sí misma, sino que hacemos uso de ella como ejemplar paradigmático del tipo de distinción al que recurren los defensores de la *ley de Hume* para explicar la singularidad del lenguaje moral.

futuro inmediato, por favor’, es evidente que el sentido de la proposición es el del mandato ‘Detén el coche en aquella esquina’. Aunque el segundo ejemplo supone algunas dificultades añadidas, por la inclusión del concepto de ‘deber’, la cuestión central permanece idéntica: hay algo señalado o indicado como ‘aquello que es el caso’ (si la proposición es enunciativa) o como ‘aquello que ha de hacerse’ (si la proposición es prescriptiva). Ese algo señalado o indicado en cualquiera de las proposiciones -el *frástico*- es común a unas y otras y, en consecuencia, no puede constituir el elemento distintivo o determinante del lenguaje moral.

En lo que, consecuentemente, hay que poner ahora la atención es en aquél elemento de distinción entre aquellas proposiciones que comparten un mismo *frástico*. Pues bien, a lo que se constituye en principio de diferencia lo designa, Hare, como el *néustico*¹⁹⁴ de la proposición. Posteriormente, insertaría una nueva distinción, entre *néustico* y *trópico*¹⁹⁵, pero ésta no es relevante para el desarrollo presente.

Este *néustico* lo describe Hare del siguiente modo: “*el que habla o asiente con un movimiento de cabeza como si dijera ‘Es el caso’ o ‘Hágalo’*. Sin embargo, tendrá que mover la cabeza de manera distinta, según quiera decir una u otra cosa”¹⁹⁶. Así, si lo común al *néustico* de los enunciados y los mandatos es el asentir de algún modo, la diferencia radicaré, precisamente, en el modo de asentir:

“[P]odemos caracterizar provisionalmente la diferencia entre enunciados y mandatos diciendo que, mientras el asentimiento sincero a los primeros supone creer algo, el asentimiento sincero a los segundos supone hacer algo (en la ocasión apropiada y si el hacerlo está dentro de nuestras posibilidades). [...] En el caso de mandatos en tercera persona, asentir es unirse en afirmarlos. En el caso de

¹⁹⁴ Vid. R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 26; R. M. HARE. *Ordenando la ética*, pp. 9-10.

¹⁹⁵ Vid. R. M. HARE. *Ordenando la ética*, p. 10.

¹⁹⁶ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 28.

*mandatos en primera persona ('Que yo haga tal y cual cosa') y decisiones ('Haré tal y tal cosa'), que son entre sí muy semejantes, la afirmación y el asentimiento son idénticos"*¹⁹⁷.

La segunda parte del texto citado adelanta sintéticamente las diferencias internas al modo de asentir propio del lenguaje prescriptivo, que exigirán distinciones posteriores entre clases y tipos de proposiciones prescriptivas (para Hare, en *El lenguaje de la moral*, los imperativos se distinguen de los juicios de valor, y entre los primeros encontramos imperativos singulares y (aparentemente) universales, mientras que los segundos se dividen en morales y no-morales¹⁹⁸. En *Freedom and Reason*, en cambio, quita las proposiciones de significado valorativo del lenguaje prescriptivo, estableciendo, así, tres ordenes de significación: descriptivo, valorativo y prescriptivo¹⁹⁹. Más tarde volvería a la división de *El lenguaje de la moral*²⁰⁰).

Pero, de momento, no es necesario entrar en estas distinciones. La división entre el *frástico* y el *néustico* de las proposiciones, y la referencia al *néustico* como el elemento determinante de la naturaleza del lenguaje moral, entrega la clave para entender qué es lo que hay en los juicios valorativos o morales, por lo cual no pueden ser deducidos de enunciados fácticos. Esta clave consiste en que el *néustico* propio de las proposiciones prescriptivas manifiesta un uso del lenguaje en el que existe una orientación a la acción. No se trata, como en los enunciados, de constatar o describir un determinado estado de cosas, sino de sugerir que aquello que se expresa en la proposición ha de manifestarse, de un modo u otro, en el hacer propio o ajeno. Esto lo explica nítidamente Nowell-Smith al trazar la distinción entre ciencia teórica y saber práctico:

¹⁹⁷ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 29-30.

¹⁹⁸ Vid. *ibid.*, p. 15.

¹⁹⁹ Vid. R. M. HARE. *Freedom and Reason*, pp. 26-28.

²⁰⁰ Vid. R. M. HARE. *Ordenando la ética*, p. 12.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

“El propósito de las primeras [se refiere a las ciencias teóricas] es permitirnos entender la naturaleza de las cosas, sean estas estrellas, sustancias químicas, terremotos, revoluciones, o el comportamiento humano. [...] Las explicaciones adoptan la forma de enunciados, descripciones, generalizaciones, explicaciones y leyes. A este tipo de discurso lo llamaré ‘teórico’, ‘de comprobación de hechos’ o ‘descriptivo’ [...] El discurso práctico, por otra parte, consiste en respuestas a preguntas prácticas, las más importantes de las cuales son: ‘¿Qué haré?’ y ‘¿Qué debo hacer?’. Si me formulo a mí mismo estas preguntas, las respuestas son decisiones, resoluciones, expresiones de intención o principios morales. Si se las planteo a otro, su respuesta será una orden, una admonición o un consejo, una oración con la forma de ‘haz esto o lo otro’. Las actividades principales para las que se emplea el lenguaje moral son las de elegir y aconsejar a otros cómo elegir”²⁰¹.

Así, pues, hay una diferencia fundamental entre el lenguaje descriptivo -sea que se presente como generalización, explicación, ley, etc.- y el lenguaje prescriptivo -sea que se presente como valoración, imperativo, juicio moral, etc.- y esta diferencia radica en el hecho de que el *néustico* de las proposiciones morales implica una referencia al ‘deber ser’ de la acción humana que no encuentra su justificación en la referencia inmediata al *frástico* de la proposición en cuestión en su comparación con lo real conocido por la experiencia: en la proposición ‘Vas a detener el coche en la esquina’, el *néustico* no hace más que indicar el asentimiento natural del hablante a la correspondencia entre el contenido *frástico* de la proposición y la experiencia (en este ejemplo, previsible o prevista) de ‘lo que es el caso’. El segundo ejemplo, de los traídos a colación más arriba, es aún más claro: en la proposición ‘No golpeas a tu padre’, el *néustico* cumple la función de permitir que la proposición describa el hecho, conocido por la experiencia, de que ‘Nunca has golpeado a tu padre’. La función del *néustico* en las proposiciones prescriptivas, en cambio, es radicalmente distinta: al decir ‘Detén el coche en la esquina’, lo que

²⁰¹ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, pp. 85-86.

se añade al *frástico* es la referencia sugestiva a una acción futura que, además, no queda determinada físicamente por la proposición: se ‘sugiere’ que esa acción se realice y, aunque la ‘sugerencia’ puede adquirir muchas formas diversas, su conexión con la acción nunca llega al grado de identidad que hay entre la proposición descriptiva verdadera y el hecho que describe. Es más, no parece que a esta proposición prescriptiva le corresponda la condición de verdadera o falsa. No, desde luego, al modo como le corresponde a aquella descriptiva. El segundo ejemplo de los ya empleados manifiesta de un modo aún más claro estas singularidades del *néustico* en las proposiciones prescriptivas: en “no debes golpear a tu padre” no hay, si quiera, referencia a alguna acción futura más o menos determinada, sino que el *néustico* expresa el asentimiento a un tipo de ‘sugerencia’ operativa de una clase muy general y, por lo tanto, ambigua, que no podrá más que servir de ‘principio’ de otras proposiciones que han de guiar acciones concretas.

Como se podrá advertir sin grandes dificultades, los mayores trabajos de los filósofos morales habrán de consistir en justificar la presencia -en las valoraciones, juicios e imperativos morales- de un *néustico* que implica un tipo de referencialidad, en la proposición, que no tiene fundamento en la experiencia de la realidad presente en el *frástico*. Todas las diversas teorías éticas surgidas en el seno de la filosofía analítica -de las que las principales son el intuicionismo, el emotivismo y el prescriptivismo- encuentran sus diferencias en el modo en que se intenta aquella justificación. Pero estos intentos de justificación ya no son de interés para estas páginas, porque lo que resulta relevante, para la comprensión de la *ley de Hume*, no es aquello que divide a los principales filósofos morales analíticos, sino aquello que tienen en común: la división entre el lenguaje descriptivo y el moral, y la inclusión, en este último, de un elemento que no encuentra su explicación o justificación en la experiencia de los hechos. Como es evidente, ya están puestas (casi) todas las premisas para la formulación de la *ley* que nos ocupa, sólo hace falta advertir la consecuencia y establecer la conclusión.

2.4. El deber no puede estar lógicamente implicado por el ser.

Se decía que ya estaban puestas las premisas fundamentales que permiten, con consecuencia lógica, concluir la inderivabilidad del deber a partir del ser, que es la regla que se expresa en la *ley de Hume*. Estas premisas son, sintéticamente, las siguientes:

- a) La experiencia (exterior o interior) de los individuos materiales que se presentan en los datos sensibles es el único contacto cognoscitivo con lo real. Esta experiencia se identifica con el *conocimiento de los hechos*.
- b) Aquél conocimiento es primaria e inmediatamente de lo singular individual y, aunque su enunciación admite generalizaciones, clasificaciones, tipologías, etc., nunca excede el orden de lo individual, al que se restringe la experiencia inicial.
- c) Lo universal, consecuentemente, pertenece al orden del lenguaje, que expresa o enuncia lo conocido en la experiencia, pero de ningún modo puede atribuirse al orden real.
- d) En el lenguaje moral aparece un elemento, el *deber*, que no puede pertenecer al mundo de los *hechos*, porque no es cognoscible por la experiencia.

Se advertía que estas son *casi* todas las premisas que llevan a concluir la regla propuesta en la *ley de Hume* porque, si bien estas son todas las premisas *materiales*, falta aún una premisa *formal*: ¿en qué consiste, para estos autores, la implicación lógica?

Hare expone el significado de ‘implicar’ de un modo bastante claro y conciso: “una oración *P* implica una oración *Q* si y sólo si el hecho de que una persona asienta a *P* pero disienta de *Q* es un criterio suficiente para decir que esa persona ha entendido mal una u otra de las oraciones”²⁰². Ahora bien, para entender el real alcance de esta explicación es necesario, en primer lugar, restringirla: para la lógica analítica -como para la lógica clásica- el razonamiento no se

²⁰² R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 33-34.

agota en la deducción: “[l]as normas deductivas no son los únicos patrones para el razonamiento correcto, porque el razonamiento deductivo no es el único razonamiento”²⁰³. El ejemplo más claro de esto -aunque no el único- es el de la inducción, que es un modo de razonamiento indispensable para el avance de las ciencias experimentales, a pesar de que no se ajusta a las reglas de la validez deductiva. Ahora bien, la clave de la distinción entre la deducción y los demás modos de razonar que se pueden admitir será, precisamente, el hecho de que en la deducción hay *implicación* de la conclusión en las premisas, mientras que en aquellos otros modos de razonamiento no hay tal *implicación*: “es parte de la función del científico el establecer conclusiones que no están implicadas por sus datos, por su evidencia”²⁰⁴. La cuestión es que, en la perspectiva de la lógica analítica, en la inducción siempre se da un salto no deductivo: desde unas premisas correspondientes a la observación de fenómenos particulares, a un enunciado teórico de carácter general, que es el que permitirá al científico avanzar conclusiones (por ejemplo, predictivas) por vía deductiva. A modo de ilustración, se puede entender que un científico prediga deductivamente que ‘este líquido X, en las condiciones Y, hervirá a la temperatura Z’, a partir de dos premisas constituidas por un enunciado teórico: ‘Todo líquido X, en las condiciones Y, hierve a la temperatura Z’ y un enunciado fáctico: ‘Éste es un líquido X’. Sin embargo, el enunciado teórico procede de enunciados fácticos basados en observaciones particulares: ‘A, que es un líquido X, en las condiciones Y hierve a la temperatura Z’, ‘B, que es un líquido X, en las condiciones Y hierve a la temperatura Z’, etc., y siempre cabe la posibilidad de que sea refutado por una nueva observación particular, lo cual indica que el enunciado teórico en cuestión, aunque esté bien establecido -según las exigencias propias del razonamiento científico inductivo- no está *implicado* por aquellos enunciados fácticos: “[n]ingún número de enunciados que registren

²⁰³ P. F. STRAWSON. *Introducción a una teoría de la lógica*, p. 276.

²⁰⁴ Ibid.

*observaciones particulares pueden nunca implicar un enunciado teórico de este tipo*²⁰⁵, es decir, no se sigue *con necesidad* de ellos.

Esta manera de concebir la inducción manifiesta, de un modo muy claro, la dependencia que la lógica analítica tiene de los postulados del nominalismo, pues la imposibilidad de que un enunciado universal esté implicado en enunciados particulares obedece a la negación de que en los particulares pueda conocerse, por abstracción, una naturaleza universal. Por ello, la lógica analítica nunca podrá admitir la existencia de una inducción completa, cosa que sí admite la lógica clásica, no porque pretenda la posibilidad de enumerar todos los particulares, sino porque la función abstractiva del intelecto puede reconocer, en la inducción, una materia necesaria. Así, por ejemplo, la afirmación de que el agua es susceptible de congelación y evaporación tiene un fundamento inductivo, pero en una inducción de tal naturaleza que permite un conocimiento abstractivo de la naturaleza del agua, de modo que se puede concluir que, si algo es agua, *necesariamente* es susceptible de congelación y evaporación. Los supuestos que se esconden tras la negación de esto, como se verá en lo sucesivo, son de gran importancia para la comprensión de las objeciones analíticas al iusnaturalismo. Pero, de momento, es necesario volver sobre la implicación lógica.

En este punto, y atendidas las raíces empiristas de la filosofía analítica, podría parecer que la deducción pura -y, consecuentemente, la implicación en sentido estricto- es imposible, puesto que el razonamiento deductivo exige, al menos, una premisa universal y, si el contacto con lo real está limitado a aquél que procede de la experiencia sensible, entonces toda proposición universal estará sujeta a la misma debilidad que poseían los enunciados teóricos de las ciencias experimentales. Sin embargo, esto no es así, curiosamente, por el propio carácter nominalista de la filosofía analítica: como ya se ha dicho, una de las consecuencias del nominalismo que más nítidamente toman forma en el método analítico, es la reducción de la

²⁰⁵ P. F. STRAWSON. *Introducción a una teoría de la lógica*, p. 277.

lógica de los conceptos a la lógica de los términos: la lógica consistirá, fundamentalmente, en la determinación de las reglas de los usos del lenguaje. Y la universalidad, que el empirismo nominalista niega en el orden real, reaparece como una propiedad de ciertos usos lingüísticos. Un claro ejemplo de esto es el de la definición: es posible afirmar que todo vegetal es viviente si es que el ser viviente lo hemos incluido de algún modo en la definición del vegetal, y tal inclusión la podemos realizar si el uso de la voz vegetal se extiende, exclusivamente, a la predicación de un sujeto del cual también se predica que es viviente. De este modo, es el uso del lenguaje el que nos indica que todo aquello de lo cual no se pueda predicar viviente no puede ser llamado, tampoco, vegetal. Y así, es posible realizar razonamientos deductivos en los que hay implicación en sentido propio: ‘Todo vegetal es viviente’; ‘X es un vegetal’; ‘Luego, X es viviente’. Si la premisa mayor fuese un enunciado teórico procedente de la inducción, entonces cabría la posibilidad de que X, siendo vegetal, no fuese viviente, observación que obligaría a modificar el enunciado teórico. Sin embargo, La premisa mayor del silogismo propuesto no corresponde a tal enunciado teórico, sino a una proposición analítica, esto es, a una proposición cuyo predicado expresa algo que ya está contenido en el sujeto, según la definición de éste que otorga el uso del lenguaje, de manera que, si X no es viviente, entonces no se puede predicar de él que sea vegetal.

Este mismo ejemplo sirve para poner de manifiesto el elemento clave de la implicación lógica en la filosofía analítica: una conclusión se sigue necesariamente de sus premisas si es que todos sus elementos se encuentran ya presentes en aquellas, es decir, si es que el proceso de inferencia es, él mismo, analítico. Dussel expone esto de un modo muy nítido: *“En la lógica formal se afirma que de una premisa no se puede deducir analíticamente algo que no esté ya contenido en ella. De manera que para obtener una conclusión normativa ya debe encontrarse en las premisas dicha normatividad. Desde Frege,*

Carnap, Russell, el primer Wittgenstein, Stevenson, Hare o Ayer, esto es algo adquirido”²⁰⁶

Consecuentemente, no habrá deducción válida si es que en la conclusión hay algo que no estaba de algún modo presente en las premisas. De aquí que Hare comience su exposición de la regla contenida en la *ley de Hume* con el siguiente aserto: “*hoy, generalmente, se considera verdadero por definición que en la conclusión de una inferencia deductiva válida no puede haber nada que no esté implícito en la conjunción de las premisas por virtud del significado de éstas*”²⁰⁷, y Nowell-Smith añade:

“[U]n enunciado p implica contextualmente un enunciado q si cualquiera que conociese las convenciones normales del lenguaje tendría derecho a inferir q de p en el contexto en que ambos aparecen. Las implicaciones lógicas son una subclase de las implicaciones contextuales, ya que si p implica lógicamente q, tenemos derecho a inferir q de p en cualquier contexto”²⁰⁸.

Pues bien, frente a esta concepción de la implicación lógica, ya se puede ver cómo es que las premisas inicialmente enumeradas mueven hacia la conclusión de la imposibilidad de la derivación del deber a partir del ser. Con los elementos dados, la dificultad se ha reducido a la siguiente: ¿podría estar implícitamente presente el *deber* en los enunciados fácticos? Todos los autores que mantienen en alto la bandera de la *ley de Hume* contestarán, como es obvio, que no. Y esta respuesta se repetirá a pesar de las diferencias en el modo de concebir y explicar el deber. ¿Cuál es la razón de fondo que explica esta uniformidad en las respuestas que se dan a la pregunta inicial? Aquí es donde la conjunción de aquellas premisas se despliega como explicación:

²⁰⁶ Enrique DUSSEL. “Algunas reflexiones sobre la ‘falacia naturalista’. (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?)”, en *Diánoia* 46, 2001, p. 70.

²⁰⁷ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 40.

²⁰⁸ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, pp. 98-99.

Si la implicación lógica exige que todos los elementos de la conclusión estén, al menos implícitamente, presentes en las premisas, entonces el único modo de que una proposición prescriptiva se concluya a partir de unos enunciados fácticos sería que el deber, en aquella conclusión contenido, aunque no cognoscible por la experiencia (premisa d), estuviese implícito en aquello que sí conocemos empíricamente y que se enuncia en las proposiciones descriptivas (premisa a)²⁰⁹. Ahora bien, esto sólo sería posible si en aquellos hechos conocidos sensiblemente se trasluciese un carácter moral que, aunque no conocido directamente en la experiencia, pudiese ser indirectamente aprehendido por la razón a partir de aquella experiencia. Tal carácter moral, sin embargo, puesto que no se halla en el hecho mismo en su ser individual (porque, de otro modo, sería aprehendido por la experiencia), sólo podría pertenecer al ámbito de una naturaleza universal que excediera aquella individualidad, pero tal naturaleza universal no existe en el orden real (premisa b), puesto que lo universal es, tan sólo, una propiedad del lenguaje (premisa c).

Esto es lo que explica que todos los autores analíticos que han intentado salvar el aparente abismo lógico entre el deber y el ser -por ejemplo, Toulmin²¹⁰, Black²¹¹ o Searle²¹²-, lo hayan hecho por vía de la reducción de los términos morales a términos descriptivos.

Pero esto, sostendrán los defensores de la *ley de Hume*, no es posible. De aquí que todo el problema del lenguaje moral, volviendo a la terminología de Hare, radique en el *néustico*, de modo que “*lo que resulta inaceptable en las teorías naturalistas es que no toman en cuenta el elemento prescriptivo o de encomio de los juicios valorativos, al intentar derivar tales juicios de enunciados de*

²⁰⁹ Vid. Enrique DUSSEL. “Algunas reflexiones sobre la ‘falacia naturalista’”, pp. 65-79.

²¹⁰ Vid. Stephen TOULMIN. *El puesto de la razón en la ética*. Traducción de I. F. ARIZA. Revista de Occidente, Madrid, 1964.

²¹¹ Vid. Max BLACK. “The Gap between ‘Is’ and ‘Should’”.

²¹² Vid. J.R. SEARLE. “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’”.

hecho”²¹³. Es decir, que el no reconocimiento de la diferencia lógica fundamental entre las proposiciones prescriptivas y las enunciativas lleva a la confusión de la moral con el mundo de los hechos, lo cual supondría negar que, como afirma Ayer: “*en nuestro lenguaje, las sentencias que contienen símbolos éticos normativos no son equivalentes a las sentencias que expresan proposiciones psicológicas o, en realidad, no son equivalentes a proposiciones empíricas de cualquier clase*”²¹⁴. Lo que está en juego, como nítidamente advierte P. H. Nowell-Smith, es la autonomía de la moral:

*“La fuerza del intuicionismo [del que, no obstante, es duramente crítico] reside en su intransigente insistencia en la autonomía de la moral. Para expresarlo con brevedad y a mi modo, diré que el discurso práctico, del cual forma parte el discurso moral, no puede ser identificado con, ni reducido a, ningún otro tipo de discurso”*²¹⁵

Así, pues, no es posible que, a partir de enunciados fácticos, se concluyan proposiciones prescriptivas. O que el deber se deduzca a partir del ser. Y esto lo admiten autores iusnaturalistas -entre ellos, Germain Grisez, John Finnis y los demás autores de la NNLT-, de manera que será necesario enfrentar la objeción, y demostrar que el iusnaturalismo que defienden no comete este error lógico.

²¹³ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 85.

²¹⁴ A. J. AYER. *Language, Truth and Logic*, p. 105.

²¹⁵ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 51.

3. LA RECEPCIÓN DE LA *LEY DE HUME* COMO OBJECCIÓN A LA DOCTRINA DE LA LEY NATURAL, EN EL ÁMBITO DE LA *NEW NATURAL LAW THEORY*.

Que la objeción contenida en la *ley de Hume* fue admitida por una parte muy importante de los autores iusnaturalistas del siglo XX es un hecho innegable que queda patente en innumerables obras y pasajes de aquellos autores. Sólo a modo de ejemplo, se puede citar un caso que es paradigmático por el lugar que ocupa: en el artículo inaugural del primer número de la revista *Natural Law Forum* - espacio surgido para la discusión y desarrollo de las principales tesis iusnaturalistas²¹⁶-, su autor, A. P. d'Entrèves, sostiene que: “*Si queremos volver a la verdadera fuente de la distinción entre 'hecho' y 'valor', si queremos tener ante nuestros ojos -como lo hemos tenido en algunas ocasiones- un enunciado claro y franco del asunto, no podemos hacer nada mejor que recurrir a un pasaje de Hume: [...]*”²¹⁷. Y añade, tras citar el pasaje final de *Treatise* III, i, 1:

*“Dudo que la principal objeción al pensamiento iusnaturalista pueda ser presentada con más claridad y contundencia que en este enunciado clásico. Es la objeción a lo que se llama, en el lenguaje de los semánticos modernos, el paso del modo indicativo al modo imperativo. Una objeción, es menester admitirlo, con base en una descripción exacta de lo que los teóricos de la ley natural son, en última instancia, desde hace algún tiempo”*²¹⁸.

²¹⁶ En esta misma publicación aparecería, diez números más tarde, el artículo de Germain Grisez que había de iniciar el movimiento de la NNLT. Reconvertida, luego, en *The American Journal of Jurisprudence*, sigue siendo, hasta el día de hoy, uno de los más importante foros escritos sobre la teoría de la ley natural. Posiblemente el más importante del mundo anglosajón.

²¹⁷ A. P. D'ENTRÈVES. “The Case for Natural Law Re-Examined”, en *Natural Law Forum* 1, 1956, p.29.

²¹⁸ Ibid., p. 30.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

Y aunque -como es obvio tratándose de un autor iusnaturalista-, d'Entrèves afirmará que es posible concebir y defender una doctrina de la ley natural que salve la objeción presente en aquél texto de Hume, igualmente advierte que una parte importante del pensamiento iusnaturalista ha hecho una exposición de sus tesis que no permite superar aquella objeción y que se encuentra, consecuentemente, viciada.

Como ya se ha adelantado, también John Finnis, Germain Grisez y los demás autores de la NNLT admiten la validez de la objeción contenida en la *ley de Hume*. Un texto conjunto de Grisez, Finnis y Boyle es muy claro en este punto: “[l]a teoría que defendemos también se aparta de los modelos clásicos -al menos del modo en que muchos los han entendido- porque toma plena cuenta del hecho de que el deber moral no puede derivarse del ser de la verdad teórica”²¹⁹.

Lo que interesa en estas páginas es el modo en que tal objeción es recibida por esta corriente del iusnaturalismo contemporáneo, porque de la comprensión de la objeción dependerá la respuesta a la misma, y de una y otra se seguirán las premisas fundamentales a partir de las cuales estos autores leerán a Santo Tomás y resolverán las cuestiones fundamentales referidas a su concepción sobre la razón práctica y su vínculo con la razón teórica o especulativa. Ahora bien, como es evidente, un desarrollo exhaustivo de esta recepción de la *ley de Hume* en la NNLT, en los términos propuestos, equivaldría a la exposición completa de su doctrina de la razón práctica y la ley natural, de manera que en este primer capítulo se reducirá el empeño tan sólo a mostrar los rasgos generales de esta recepción, que se sintetizan en dos puntos o cuestiones: las dificultades que la *ley de Hume* plantea a la tesis de la dependencia de la ética respecto de la metafísica, sostenida por un sector considerable del tomismo contemporáneo a la aparición de la NNLT, por una parte; y la

²¹⁹ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends”, en *The American Journal of Jurisprudence* 32, 1987, pp. 101-102.

objeción, presente en la misma *ley*, a la subordinación de la razón práctica a la especulativa, por la otra. Esta última cuestión, como se verá, es más importante que la primera puesto que, de hecho, la imposibilidad de hacer depender la ética del conocimiento metafísico estaría vinculada a la autonomía operativa de la razón práctica. Esta es la cuestión, además, que ocupa la atención central de este trabajo, aunque en capítulos futuros se volverá, accesoriamente, al tema de las relaciones entre ética y metafísica.

Esta última sección de este primer capítulo podría haber sido complementada con dos puntos de algún modo relevantes para ella: la discusión suscitada, entre los estudiosos de la ley natural, por la aceptación, en la NNLT, de la validez de la *ley de Hume*, y la ejemplificación de lo que Grisez, Finnis y sus seguidores estiman el quebrantamiento de la *ley* en cuestión por parte de autores iusnaturalistas -algunos de ellos clásicos, como Vásquez y Suárez-. No obstante, se ha optado por integrar estos puntos en el desarrollo posterior, ya de las tesis centrales de la doctrina de la ley natural en la NNLT (capítulo III), ya en la crítica de esas mismas tesis (capítulo IV). En esta sección final del presente capítulo se adelanta, bien que brevemente, la integración de algunos elementos de esos dos puntos.

3.1. No es lícito derivar la ética de la metafísica.

Cuando, en 1965, Germain Grisez se propone presentar una nueva interpretación del cuerpo del artículo segundo de la cuestión 94 de la primera sección de la segunda parte de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, comienza haciendo la siguiente advertencia:

“Muchos defensores y críticos de la teoría de Tomas de Aquino sobre la ley natural la han entendido, aproximadamente, como sigue: el primer principio de la razón practica es un mandato: ‘Haz el bien y evita el mal’. El hombre descubre este imperativo en su conciencia; él es como una inscripción escrita allí por la mano de Dios. Habiendo alcanzado el conocimiento de este mandato básico, el hombre consulta su naturaleza para ver qué es bueno y qué es malo. Examina

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

*una acción en comparación con su esencia para ver si la acción se ajusta o no a la naturaleza humana. Si la acción se ajusta, aparece como buena; si no se ajusta, aparece como mala”*²²⁰.

Y luego añade: “Yo me propongo mostrar cuán lejos está esta interpretación de la posición real del Aquinate”²²¹. Y, aunque todo el artículo discurre, dialécticamente, entre la demostración del carácter erróneo de aquella interpretación y la nueva interpretación que propone Grisez, lo interesante, en este punto, es advertir que aquella interpretación errónea no es sostenible, precisamente, porque incurre en el defecto que denuncia la *ley de Hume*, al pretender derivar los principios morales desde juicios metafísicos sobre el conocimiento de la naturaleza humana: “*para obtener principios morales desde la metafísica, no debemos transitar desde el ‘es’ de la naturaleza hasta el ‘debe’ de la naturaleza. Esta deducción [...] no es de ayuda en la explicación del origen de los juicios morales*”²²².

Con lo cual advierte, a la vez, sobre dos posible errores en la concepción de lo que la ley natural es, y del modo en que se presenta al conocimiento y dirige la acción moral. Uno de esos errores -el más explícito en el texto citado- es la subordinación de la ética a la metafísica. Si el fin de la ética es señalar los criterios necesarios para determinar la bondad o malicia de nuestros actos libres, entonces la metafísica no puede ayudarle en ello, porque semejante finalidad práctica no cabe, de ningún modo, en el espectro estrictamente reflexivo o especulativo de los juicios metafísicos: “[I]a invocación a la metafísica de la causalidad y la providencia divinas no ayuda en este punto, porque tal metafísica consiste, exclusivamente, en verdades teóricas, desde las cuales la razón no puede derivar consecuencias prácticas”²²³.

²²⁰ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 168.

²²¹ Ibid.

²²² Ibid., p. 194.

²²³ Ibid., p. 196.

Esta postura contraria a la subordinación de la ética a la metafísica no es, entre autores iusnaturalistas, original de Grisez. El propio d'Entrèves explica, al señalar una de las formas más difundidas de aquella errónea exposición de la doctrina del Derecho Natural que ha denunciado, que tal error consiste en buscar el fundamento del Derecho en la 'ontología':

“Una manera de concebir el Derecho Natural es aquella que se da a sí misma el nombre de ‘ontología’ y se presenta como ‘ciencia del ser’ del derecho, del cual afirma que es posible obtener pleno conocimiento mediante la metafísica del ser. Ser y deber ser, según esta concepción, no están separados -como lo pretende Hume- por un abismo insalvable. Por el contrario, es del conocimiento del ser que deriva toda noción de deber ser [...] La objeción más grave para su aceptación reside, en mi parecer, precisamente en la premisa metafísica sobre la que se apoya y de la cual obtiene su lógica impecable. Esta premisa no es nada menos que la creencia en un Dios personal, cuya acción se refleja en el orden providencial de todo el universo...”²²⁴.

Así, pues, al parecer, la *ley de Hume* pondría en un grave aprieto a esas extendidísimas escuelas iusnaturalistas que situaban el fundamento de la moralidad en el orden metafísico y que, de este modo, entendía que una lectura filosófica de la ley natural equivalía a una reflexión metafísica sobre la misma. Un autor que luego entraría en discusión con la NNLT, Lawrence Dewan, sintetiza nítidamente esta posición: “[l]o que significamos por ‘la doctrina tomista de la ley natural’ es la reflexión metafísica sobre la naturaleza de nuestro conocimiento de los primeros principios prácticos, y la descripción metafísica de nuestro originario conocimiento natural de esos

²²⁴ A. P. D'ENTRÈVES. “Le Droit Naturel”, en AA. VV. *Le Droit Naturel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, pp. 154-155. Expresiones muy semejantes se pueden encontrar en otras obras del mismo autor, como *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*. Hutchinson University Library, Londres, 1951.

principios”²²⁵. Esto es, diría d’Entrèves, exactamente aquello en lo que no puede consistir la ética -ni la doctrina de la ley natural- si no quiere quedar presa de la objeción que ofrece la *ley de Hume*. Quedarían singularmente señaladas las escuelas *tomistas* o *neo-tomistas*, que tanta difusión habían alcanzado en los finales del siglo XIX y la primera mitad del XX. Y en tal visión crítica del tomismo imperante se situaban, también, los autores de la escuela de la NNLT.

Esta actitud aparentemente ‘anti-metafísica’ habría de generar fuertes y apasionadas reacciones entre otros defensores tomistas de la ley natural -pertenecientes a aquellas escuelas-, como se advierte en las discusiones que, en el mundo anglosajón, siguieron a la publicación de *Natural Law and Natural Rights*²²⁶ y en las que intervinieron activamente autores como Ralph McInerny²²⁷, Henry Veatch²²⁸, Russell Hittinger²²⁹ o el propio Lawrence Dewan²³⁰. Este último expone muy claramente la lectura que estos autores hacían de los intentos de Grisez y Finnis:

“Finnis quiere presentar un argumento genuinamente ético, que se diferencie de una reflexión metafísica sobre la acción humana y las

²²⁵ Lawrence DEWAN. “St. Thomas, Our Natural Lights and the Moral Order”, en *Angelicum* 67, 1990, p. 286. Lisska se pronuncia en términos muy semejantes. Vid. Anthony LISSKA. *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*. Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 152 y ss.

²²⁶ Vid. Janice SCHULTZ. “Is-Ought: Prescribing and a Present Controversy”, en *The Thomist* 49, 1985, pp. 1-43.

²²⁷ Vid. Ralph MCINERNY. “The Principles of Natural Law”, en *The American Journal of Jurisprudence* 25, 1980, pp. 1-15; Ralph MCINERNY. “Grisez and Thomism”, en N. BIGGAR and R. BLACK (eds.). *The Revival of Natural Law*, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 53-72.

²²⁸ Vid. Henry VEATCH. “Natural Law and the ‘Is’-‘Ought’ Question”, en *Catholic Lawyer* 26, 1981, pp. 251-265.

²²⁹ Vid. Russell HITTINGER. *A Critique of the New Natural Law Theory*. University of Notre Dame Press, Notre Dame - Indiana, 1987.

²³⁰ Vid. Lawrence DEWAN. “St. Thomas, Our Natural Lights and the Moral Order”, pp. 285-308.

ciencias humanas, y quiere hacerlo así mediante un uso considerable de las argumentaciones éticas presentes en los escritos de Santo Tomás. Esto le obliga a decir que toma lo que es esencial a la argumentación ética de Santo Tomás, y deja lo que es ‘un apéndice especulativo añadido a esta argumentación por medio de la reflexión metafísica’. Estos son juicios arriesgados [...]”²³¹

Como expone Beuchot, la discusión engendrada por los escritos de Grisez y Finnis traza una línea divisoria entre dos tipos de autores iusnaturalistas que creen reconocer en Santo Tomás a la autoridad que les da soporte y base doctrinal: “*algunos autores extraen la ley natural de la naturaleza humana, y otros pretenden sacarla de los primeros principios de la razón práctica*”²³², y tanto los unos como los otros estiman falsa la tesis contraria, a la vez que infiel a la auténtica filosofía del Aquinate. A los que procuran sacar la ley natural de los primeros principios prácticos (NNLT), “*les parece que lo primero [sacarla de la naturaleza] es cometer la falacia naturalista*”²³³, los otros, por el contrario, entienden que “*sólo el metafísico puede decir si la ley natural deriva el ser del deber ser y si eso es lícito*”²³⁴. De aquí que reaccionen duramente contra el hecho de ser acusados de cometer aquella falacia por unos autores que se cierran a priori a aquella perspectiva metafísica²³⁵. La más extrema de estas reacciones haya sido, quizá, la de Henry Veatch, quien, en un artículo de 1981, llega a plantear preguntas como la siguiente:

²³¹ Lawrence DEWAN. “St. Thomas, Our Natural Lights and the Moral Order”, p. 285.

²³² Mauricio BEUCHOT. “Naturaleza humana y ley natural como fundamentos de los derechos humanos”, en *Ethos* 19-20, 1992, p. 19.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid., p. 20.

²³⁵ Una síntesis de los elementos centrales de cada una de estas dos tesis se puede encontrar en Antonella CORRADINI. “On the Normativity of Human Nature: Some Epistemological Remarks”, en *Journal of Medicine and Philosophy* vol. 28, n. 2, 2003, pp. 239-254.

“¿[P]uede uno extender, legítimamente, la imposibilidad de inferir la ética desde la metafísica a la conclusión, de algún modo sugerida por Finnis, de que la ética no puede tener base en la metafísica de ningún modo, o de que las consideraciones metafísicas han de ser consideradas irrelevantes incluso cuando hacen inteligibles los principios éticos?”²³⁶.

O, al final del mismo artículo: *“¿[e]s necesario decir más sobre el muro de separación que tanto Grisez como Finnis sostienen que existe entre la razón práctica y la teórica, entre la ética y la metafísica, entre la naturaleza y la moral, entre ‘es’ y ‘debe’?”²³⁷.* Preguntas, éstas, que motivan una no menos calurosa respuesta de los autores interpelados y que permiten una precisión del sentido en que los fundadores de la NNLT afirman aquella independencia de la ética respecto de la metafísica. No se trata -dirán Grisez y Finnis- de negar el valor de la metafísica iluminando la ética, ni la posibilidad de reflexionar teóricamente -metafísicamente- sobre cuestiones que son prácticas -éticas-. De lo que se trata, es de reconocer que los fundamentos desde los cuales es posible todo el despliegue argumental de la ética no son metafísicos, porque no tienen que ver con los hechos de la naturaleza, sino con los principios de la razón práctica. Por ello, sin negar que la reflexión metafísica otorga una visión de conjunto sobre la naturaleza humana, en la que se integra el orden práctico o moral, es menester afirmar que es posible una visión parcial -que, en este caso, correspondería a la ética- que otorga explicaciones válidas y verdaderas sobre la dimensión moral de la vida de los hombres, y que esta visión parcial es accesible sin aquella visión de conjunto:

“Estoy a favor de la metafísica como parte de (y, en cierto sentido, la parte fundamental de) la gran búsqueda por la clarificación y la explicación. Dedicué más de un capítulo de mi libro sobre la ley natural a esta sola clase de explicación. La llamé, con franqueza, ‘no

²³⁶ Henry VEATCH. “Natural Law and the ‘Is’ - ‘Ought’ Question”, p. 254.

²³⁷ Ibid., p. 265.

práctica, sino teórica o metafísica’, y reclamé que las respuestas a las cuestiones teóricas o metafísicas allí planteadas fuesen reconocidas como necesarias si en ellas se encontraba cualquier respuesta completamente satisfactoria a las profundas preguntas prácticas sobre el tema de los bienes humanos. También reclamé -y esto es lo que Veatch parece objetar- que, así como ‘puede darse una buena explicación del movimiento molecular’ sin la explicación de todo el universo o de la dependencia del universo y del movimiento molecular respecto de la causa incausada, ‘así, también, (...) la ley natural puede ser entendida, aceptada, aplicada y reflexivamente analizada’ sin explorar las cuestiones metafísicas a las que me había referido”²³⁸.

De este modo, el primer error que denunciaba Grisez -en el párrafo más arriba citado-, no consiste en valorar las explicaciones que, sobre la naturaleza, aporta la metafísica, ni en aprovechar las luces que el análisis metafísico puede dejar caer sobre las cuestiones prácticas. El error consiste en reducir los principios de la ética a fórmulas metafísicas, haciendo así imposible una explicación del orden moral desde el solo orden práctico. Se puede admitir que la demostración de la existencia de Dios, por ejemplo, y su consideración como causa ordenadora y final de todo el universo, aportarán muchas clarificaciones que habrán de ser integradas en los dominios de la ética; no obstante, lo que resulta inadmisibile es la afirmación de que la ética sea dependiente de tales enunciados metafísicos. En otras palabras, y conectando esta cuestión con la *ley de Hume*, Grisez, Finnis y, en general, la NNLT, manifestarán su acuerdo con la afirmación de unos vínculos muy estrechos entre la ética y la metafísica, pero negarán rotundamente que la primera se *derive* de la segunda. Esta es la clave lógica del problema y, si se intenta tal derivación, entonces se invalidan los argumentos que procuraban sostener la doctrina de la ley natural, porque se los hace culpables de una inferencia ilícita del orden teórico al orden práctico.

²³⁸ John FINNIS. “Natural Law and the ‘Is’-‘Ought’ Question: an Invitation to Professor Veatch”, en *Catholic Lawyer* 26, 1981, pp. 275-276.

3.2. No es lícito inferir enunciados prácticos a partir de juicios metafísicos, o de cualquier otro modo especulativos.

Pero no es este el error más grave, a juicio de Grisez, ni al que le concede mayor atención: detrás de la reducción de la ética a la metafísica se esconde una deformidad mayor: la reducción del conocimiento práctico al conocimiento teórico, la confusión de la razón práctica con la especulativa, el reemplazo, en definitiva, de la razón en cuanto directiva de la acción, por un conocimiento reflexivo de la naturaleza o esencia humana:

*“Si alguien supone que los principios de la ley natural se forman mediante el examen de clases de acciones en comparación con la naturaleza humana y advirtiendo su mutua conformidad o disconformidad, entonces se debe responder a la objeción de que es imposible derivar juicios normativos desde especulaciones metafísicas”*²³⁹.

Y no es posible responder satisfactoriamente a esta objeción, porque ella plantea una regla lógica inquebrantable: aquella que indica que de enunciados fácticos no se pueden concluir juicios morales o, como afirma rotundamente Finnis: que “[l]a inferencia del ‘es’ al ‘debe’ es evidentemente falaz”²⁴⁰. O, como advierten Grisez, Finnis y Boyle: “de un conjunto de premisas teóricas no se puede derivar lógicamente ninguna verdad práctica, porque un razonamiento válido no introduce lo que no está en las premisas”²⁴¹.

Esto, en el ámbito de la doctrina iusnaturalista, se traduce en que la fundación práctica del deber no puede hallarse en la referencia del mismo a la naturaleza humana, o al orden que Dios ha puesto en las

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ John FINNIS. “Discourse, Truth, and Friendship”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 50. (Publicado originalmente como “Natural Law and the Ethics of Discourse”, en *The American Journal of Jurisprudence* 43, 1999, pp. 53-73).

²⁴¹ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 102.

criaturas y, específicamente, en el hombre. En otras palabras: “*de la conformidad de las acciones con la naturaleza humana, o con un decreto de la voluntad divina, no se puede derivar la sentencia prescriptiva: ‘esto debe hacerse’*”²⁴².

Esta traducción de aquella regla lógica a un lenguaje iusnaturalista es interesante porque, a la vez, no se ha perdido de vista la identidad de la regla en cuestión con su formulación analítica, de manera que puede comenzar a advertirse que los juicios que expresan el conocimiento de la naturaleza humana, o de los decretos de la voluntad divina, se hallan en el ámbito de lo que los analíticos habrían llamado ‘enunciados fácticos’.

Que al plantear tal regla lógica -como una objeción insalvable para ciertas exposiciones de la doctrina de la ley natural- tenían en mente la misma regla lógica que la filosofía analítica había formulado -y atribuido a Hume-, es algo expreso en muchos pasajes, singularmente en uno de Grisez anteriormente citado: dice, el franco-americano, al tratar del defecto de aquellas erróneas interpretaciones de I-II, q. 94, a. 2 in c.: “[e]ste es, precisamente, el punto que Hume vio cuando negó la posibilidad de derivar el deber a partir del ser”²⁴³. Y que no hay equívocos en el modo de comprender esta regla -respecto de la comprensión que de ella habían hecho autores como Hare o Nowell-Smith-, es algo que se manifiesta con una patencia aún mayor en el lenguaje que Grisez y Finnis emplean para explicarla: dice el australiano: “*estoy completamente satisfecho de enfatizar la diferencia entre juicios ‘fácticos’ y juicios ‘valorativos’, y de afirmar que los últimos no se derivan por inferencia de los primeros, sino que son sui generis*”²⁴⁴, de modo que la dificultad para poner el

²⁴² Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 194.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ John FINNIS. “Scepticism’s Self-Refutation”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 78. (Publicado originalmente como “Scepticism, Self-Refutation, and the Good of Truth”, en P. M. HACKER & J. RAZ (eds.). *Law, Morality and*

fundamento del deber en el conocimiento de la naturaleza humana, o en el reconocimiento de la conformidad de nuestras acciones con aquella naturaleza, radica en el hecho de que aquél conocimiento se expresa en un tipo de enunciados o juicios radicalmente diversos de aquellos que expresan el deber moral. La imposibilidad de la inferencia de unos a otros, en consecuencia, remite primariamente al hecho de que las diversas formas enunciativas que los diferencian supone en ellos la presencia de elementos no comunicantes. Es, en el lenguaje de Hare, el néustico del enunciado prescriptivo -esto es, la condición de estos juicios de sugerir o dirigir una acción-, el que no se halla por ninguna parte en el enunciado fáctico, como se advierte nítidamente en el siguiente pasaje de Finnis:

*“Hume trató como una novedad admirable su idea de que 'debe' no puede ser derivado de 'es' (que ignora u omite en su propio trabajo positivo en ética y metaética). Pero hubo filósofos anteriores que habían entendido mejor que el deber moral, la dirección de la razón en la deliberación para la elección y la acción, no se puede derivar a partir de (o reducirse a) el 'es' de la naturaleza, o a la lógica de la no-contradicción”*²⁴⁵.

Es, así, ‘la dirección de la razón en la deliberación para la elección y la acción’ la que se hace presente en el ‘enunciado valorativo’, y la que no cabe en el ‘enunciado fáctico’ sobre la naturaleza. Lo que está en juego, para estos autores -como lo estaba para los analíticos-, es la autonomía de la razón práctica que, si ha de ser auténticamente práctica, debe tener principios propios desde los cuales desplegar toda su operación racional, sin depender en nada -al menos no intrínsecamente- del conocimiento teórico que se pueda alcanzar mediante la dimensión especulativa del entendimiento: “los

Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart. Oxford University Press, Oxford, 1977, pp. 247-267).

²⁴⁵ John FINNIS. “Commensuration and Public Reason”, p. 242.

últimos principios de la moralidad no pueden ser verdades teoréticas de la metafísica o de la antropología filosófica”²⁴⁶.

Esto lo afirma muy claramente Grisez, al adherirse a cierto aspecto de la crítica que dirigiese Kai Nielsen²⁴⁷ contra el iusnaturalismo tomista, en el supuesto de que en tal corriente de pensamiento se confunden las categorías del orden práctico -entre las que se encuentran los valores- con aquellas del orden teórico -que corresponden a los hechos- (aunque el franco-americano advierte que lo que Nielsen critica no son tesis que defiendan el auténtico Santo Tomás, sino deformaciones posteriores de su doctrina de la ley natural):

*“En un interesante pasaje de un artículo en el que ataca lo que, erróneamente, considera como la teoría de la ley natural de Santo Tomás, Kai Nielsen discute este punto con cierta amplitud. Comienza argumentando que los enunciados normativos no se pueden derivar de enunciados de hecho, ni siquiera de un conjunto de enunciados de hecho que comprendan una verdadera teoría metafísica de la realidad. Señala que desde ‘Dios quiere x’, no se puede derivar “x es obligatorio” sin asumir la premisa no fáctica “lo que Dios quiere es obligatorio”. Continúa criticando lo que toma como una confusión, en el tomismo, entre hecho y valor, una combinación de categorías dispares, que Nielsen considera ininteligible. Pero más allá, y por encima de esta objeción, insiste en que el discurso normativo, en la medida en que es práctico, simplemente no puede derivarse de meras consideraciones de hechos”*²⁴⁸.

Y el único modo de evitar esta confusión de categorías -y rescatar, así, la autonomía operativa de la razón práctica- será la afirmación de que todo el discurso normativo o valorativo se

²⁴⁶ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends”, p. 102.

²⁴⁷ Vid. Kai NIELSEN. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”, en *Natural Law Forum* 4, 1959, pp. 44-71.

²⁴⁸ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 194.

constituye de juicios que, como indicase Finnis, son ‘sui generis’, es decir, que pertenecen a un género diverso de aquellos referidos a ‘hechos’, y esto sólo será posible si los principios de tales juicios son conocidos absolutamente por la razón práctica y de ningún modo dependen de alguna actividad especulativa: *“Los principios sobre lo que es moralmente correcto o incorrecto se derivan de los primeros principios pre-morales de razonabilidad práctica, y no de algunos hechos, sean metafísicos o de otro tipo”*²⁴⁹.

Esta postura también había de generar incomprensiones en el medio iusnaturalista. Y también estas incomprensiones facilitarían importantes precisiones en la doctrina de la NNLT sobre el tópico. Ya los textos citados de Henry Veatch permiten advertir por qué camino irían las objeciones: pareciera que -en la doctrina de Grisez y Finnis- el orden práctico es completamente indiferente a la realidad del mundo, tal como ésta se presenta a la razón especulativa, y que se puede obrar moralmente sin consideración alguna de los hechos que rodean y condicionan nuestras acciones. Esta acusación la deja caer, sin demasiados matices, Ralph McInerny, al sostener que la visión de Grisez y Finnis no es tomista: “[u]na visión de la razón práctica que considera irrelevante el conocimiento del mundo, es claramente una visión diferente de aquella que encontramos en Aristóteles y Santo Tomás”²⁵⁰, irrelevancia que, sostiene, se sigue de una “excesiva distinción entre hecho y valor”²⁵¹, lo cual “sugiere que hay algo ilícito en el paso de una proposición como: ‘Los cereales son buenos para ti’ a ‘Debes comer cereales’”²⁵². Pero Grisez y Finnis rechazan firmemente esta acusación:

“No piensa Finnis que ‘el conocimiento del mundo sea irrelevante para la razón práctica’, ni siquiera para la comprensión, por la propia razón práctica, de sus principios básicos. Explicando lo que él

²⁴⁹ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 67.

²⁵⁰ Ralph MCINERNY. “The Principles of Natural Law”, p. 11.

²⁵¹ Ibid., p. 7.

²⁵² Ibid., p. 11.

entiende por ‘los valores no pueden derivarse de los hechos’, dice: [cita de Natural Law and Natural Rights] ‘... mi argumento es que, aunque el conocimiento de ciertas posibilidades ‘de hecho’ es una condición necesaria para el juicio razonable de que la verdad es un valor, aún así, ese mismo juicio no se deriva de otro juicio cualquiera’”²⁵³.

En realidad, en esta cuestión los fundadores de la NNLT piensan de un modo semejante a Hare o Nowell-Smith -y a Hume, tal como lo leen estos autores analíticos- respecto de la posibilidad de integrar enunciados de hecho en razonamientos prácticos. Como se recordará, Hume criticaba la tesis de Wollaston -que sostenía que es posible reducir todo el mal moral a la mentira, porque en toda acción inmoral hay una cierta falsedad- acusándolo de que no justificaba que la mentira fuese un mal moral²⁵⁴, de manera que intentaría deducir deberes morales (‘No se debe hacer X’) desde constataciones puramente fácticas (‘X es mentira’). A partir de esto, aquellos autores analíticos sostenían que la doctrina de Hume -que hacían suya- era que, desde el enunciado de hecho ‘X es mentira’, sólo podría concluirse que ‘No se debe hacer X’ si el razonamiento estaba fundado en un principio que dijese ‘No se debe mentir’²⁵⁵, y que tal principio debía ser, a su vez, justificado mediante algún razonamiento anterior, porque de otro modo persiste el problema de la fundamentación última del orden práctico, que es el problema que Hume habría advertido en Wollaston: “[c]oncederé, si así se quiere, que toda inmoralidad consiste en esta supuesta falsedad de la acción, pero exijo, como

²⁵³ John FINNIS y Germain GRISEZ. “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerney”, en *The American Journal of Jurisprudence* 26, 1981, pp 22-23.

²⁵⁴ Vid. David HUME. *A Treatise of Human Nature*, III, i, 1, nota 66, p. 329-330.

²⁵⁵ Vid., P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, pp. 53-56; R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 46-47.

única condición, que se me presente una razón plausible de por qué semejante falsedad es inmoral”²⁵⁶.

Que Grisez y Finnis conciben del mismo modo la posibilidad de integrar enunciados de hecho en razonamientos prácticos, es algo que queda patente en la respuesta que dan al ejemplo propuesto por McInerny, referente a la posibilidad de deducir ‘Debes comer cereales’ desde el enunciado fáctico ‘Los cereales son buenos para ti’²⁵⁷. De este modo responden los interpelados:

*“[S]i McInerny desea justificar una conclusión como ‘Joe debe hacer una dieta’, es mejor no argumentar con premisas tales como ‘Joe pesa 225 libras’ y ‘No es saludable estar obeso’. Se debe asumir una premisa práctica más básica: ‘La salud es un bien que debe ser perseguido y protegido’, que es una especificación del mismísimo primer principio de la razón práctica”*²⁵⁸.

La identidad entre el razonamiento propuesto por Grisez y Finnis y aquel defendido por Hare y Nowell-Smith es total. Y también hay tal identidad en la consideración del problema esencial para la ética que esconde ese razonamiento: si se aspira a no cometer nunca el salto ilícito desde enunciados de hecho a proposiciones prácticas, entonces es necesario encontrar una premisa absolutamente primera que sea práctica. Sólo así estará asegurada la no dependencia de la razón práctica respecto de la especulativa. En la ética analítica, este ha sido, precisamente, el punto de dispersión entre intuicionistas, emotivistas y prescriptivistas. La doctrina iusnaturalista de la NNLT

²⁵⁶ “I shall allow, if you please, that all immorality is derived from this supposed falshood in action, provided you can give me any plausible reason, why such a falshood is immoral”. David HUME. *A Treatise of Human Nature*, III, i, 1, nota 66, p. 330.

²⁵⁷ En realidad, este sería un caso de lo que Hare llamaría un enunciado *encubiertamente valorativo*, porque en la noción de ‘bueno para ti’ se esconde, ya, un cierto lenguaje moral. Vid. R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 94-95.

²⁵⁸ John FINNIS y Germain GRISEZ. “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerny”, p. 24.

encontrará la solución de esta cuestión en la referencia a unos bienes humanos básicos auto-evidentes, que se presentan en el razonamiento práctico -como lo advierte el texto citado- como objeto de principios y preceptos que son especificaciones de los primeros principios y, singularmente, del primer principio de la razón práctica, sobre el que se fundan todos los demás.

La clave de bóveda de esta solución será, consecuentemente, el modo en que se entienda este primer principio de la razón práctica. Y, en orden a salvaguardar la autonomía de la razón práctica, es este principio el que debe, sobre todo, conservar su independencia respecto de los ‘enunciados fácticos’ que aprehende la razón especulativa: “*‘El bien ha de ser hecho y perseguido, y el mal ha de ser evitado’, junto con los otros principios auto-evidentes de la ley natural, no se derivan de ningún enunciado de hecho*”²⁵⁹.

Una lectura atenta de la teoría ética de Aristóteles, así como de la doctrina iusnaturalista de Santo Tomás, mostraría que esta independencia de la razón práctica en el conocimiento de sus primeros principios y, consecuentemente, en toda su operación posterior, se halla en el núcleo de sus construcciones filosófico morales, de manera que las mismas no se verían afectadas por la objeción contra los naturalismos planteada en la *ley de Hume*. En otras palabras, la recta interpretación de aquellos autores clásicos indicaría que ellos no han cometido el error de omitir la diferencia lógica entre enunciados fácticos y valorativos ni, en consecuencia, el de inferir los unos a partir de los otros: “*Aristóteles y Tomás de Aquino admitirían sin dificultad que el deber no puede deducirse del ser*”²⁶⁰.

Por ello -dirían Grisez, Finnis y los autores que se han asociado a sus tesis centrales-, una doctrina iusnaturalista que aspire a sortear las dificultades que podría suponer esta objeción no debe procurar demostrar que la *ley de Hume* es una regla viciada o mal formulada, ni pretender que la solución del problema pasa por tender un puente

²⁵⁹ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 195.

²⁶⁰ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 80.

CAPÍTULO I - LA LEY DE HUME

sobre el abismo que media entre el ser y el deber. En otras palabras, es necesario reconocer que la doctrina de la ley natural no es destinataria de la objeción contenida en la ley de Hume, y huir de dilemas como el que propone Veatch: “*se deben generar las condiciones que permitan proceder de los hechos a las normas, o dejar de intentar abrazar la filosofía de la ley natural*”²⁶¹ Simplemente es necesario comprender adecuadamente la naturaleza de la razón práctica y, atendida su autonomía operativa, poner en ella el fundamento de la moralidad humana, y no en un conjunto de hechos, metafísicos o de cualquier otra especie:

“[Citando a Julius Stone] ‘¿Han mostrado los iusnaturalistas que ellos pueden derivar normas éticas a partir de hechos?’ Y la respuesta puede ser brusca: no lo han hecho, no necesitan hacerlo, ni los exponentes clásicos de la teoría soñaron con intentar alguna derivación de este tipo”²⁶².

²⁶¹ Henry VEATCH. “Natural Law and the ‘Is’-‘Ought’ Question”, p. 253.

²⁶² John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 66.

CAPÍTULO 2

LA FALACIA NATURALISTA Y SU RECEPCIÓN EN LA *NEW NATURAL LAW THEORY*

Es bastante frecuente encontrarse con la confusión, al menos nominal, entre la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*, con el empleo de este último nombre de un modo mucho más amplio que aquél con el que fue usado por Moore y sus sucesores²⁶³. Philipa Foot, por ejemplo, entiende que los analíticos sostienen que la *falacia naturalista* es el mismo argumento de la *ley de Hume*, pero expuesto en una forma nueva, en tanto ha sido redescubierto por Moore²⁶⁴. Moulines afirma que ambas cuestiones están conectadas, pero que la *ley de Hume* prohíbe lo que él llama *falacia moralista*, que consistiría en que el discurso naturalista aparece en las premisas de un razonamiento moral, y se distinguiría de la *falacia naturalista*, que

²⁶³ Vid., por ejemplo, Mauricio BEUCHOT. “Derecho natural y falacia naturalista”. En Eudaldo FORMENT (ed.). *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA)*, Barcelona 1993, Editorial Balmes, Barcelona, 1994, pp. 205-210; Pablo FIGUEROA. “¿Retorno a Aquino? El nuevo derecho natural y las relaciones entre metafísica y moral”, En *Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 46, 2002, p. 393.

²⁶⁴ Vid. Philipa FOOT. “Moral Arguments”. En *Mind* vol. LXVII, n. 268, p. 505.

sería aquella en la que aquél discurso aparece en las conclusiones²⁶⁵. Enrique Dussel, por su parte, distingue al menos cuatro cuestiones que se confunden en torno al tema de la *falacia naturalista*: en primer lugar, la ‘is-ought question’ que plantearía Hume en el texto del Treatise III, i, 1, en el contexto de las disputas que sostenía el autor escocés con la ética de corte racionalista: “*el complejo texto de Hume, en el que se sugiere la diferencia entre el “es” y el “deber-ser” dentro de la problemática propia de su época histórica*”²⁶⁶; en segundo lugar, el defecto lógico denunciado por G. E. Moore respecto de la gran mayoría de los sistemas éticos de sus predecesores, en el sentido de que confundirían o identificarían al bien con propiedades no morales: “*la errada identificación de las propiedades “naturales” (lo deseable, útil o que produce felicidad) con las propiamente “éticas” (la bondad o el bien) analizada por George Moore, y que podría ser llamada la falacia de reducción*”²⁶⁷; en tercer término, la doctrina que estaría detrás de la *ley de Hume* tal como es formulada por los autores analíticos, y que consiste en la imposibilidad de deducir enunciados normativos a partir de premisas fácticas²⁶⁸: “*la cuestión metaética desde el horizonte lógico-formal (desde Frege, el primer Wittgenstein, Ayer, etc.) que muestra la imposibilidad de la deducción analítica del “deber-ser” (juicio normativo) del “ser”*

²⁶⁵ Ulises MOULINES. “Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista”, en *Isegoría* 3, 1991, p. 36.

²⁶⁶ Enrique DUSSEL. “Algunas reflexiones sobre la ‘falacia naturalista’. (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?)”, en *Diánoia* 46, 2001, p. 65.

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Esta sería la tesis de Foot, respecto de la posición de los analíticos en este punto: “[s]e piensa, comúnmente, que Hume mostró la imposibilidad de deducir el ‘debe’ a partir del ‘es’, pero que la forma en la cual tal posición es defendida hoy es, por supuesto, aquella en la cual ha sido redescubierta por G. E. Moore en el comienzo del presente siglo, y desarrollada por muchos otros críticos de la ética ‘naturalista’, como Stevenson, Ayer y Hare” (Philipa FOOT. “Moral Arguments”, p. 505).

(juicio empírico) o la “falacia naturalista” propiamente dicha”²⁶⁹; y, en cuarto y último lugar, el *paso práctico* desde enunciados teóricos sobre la naturaleza humana a juicios de carácter moral: “la cuestión ética práctico-material que problematiza los diversos modos en que pueda efectuarse la descripción del “pasar”, por “explicitación”, desde alguna dimensión del “ser humano” (enunciado descriptivo) al “deber-ser” ético (enunciado normativo)”²⁷⁰.

Como se advierte, el propio Dussel se inclina por reservar el nombre de *falacia naturalista* a un error más general que el denunciado por Moore -como es el de la *ley de Hume* tal como ha sido presentada por la filosofía analítica-, a pesar de que la noción de *falacia naturalista* haya sido acuñada por el propio Moore. Lo cierto es que la propiedad del nombre con que Moore designa el error que denuncia es bastante discutible (y ha sido, de hecho, muy discutida), al punto que el propio profesor de Cambridge admite su posible impropiedad²⁷¹. No obstante, el nombre ha persistido en el tiempo para referirse a la cuestión de la indefinibilidad del bien por propiedades no éticas, de modo que, en este trabajo, y recurriendo al principio ‘*de nominibus non est disputandum*’, se conservará la nomenclatura mooreana original.

De cualquier modo, y aunque, históricamente, la formulación de la refutación del naturalismo contenida en la *falacia naturalista* -tal como es presentada por Moore- es anterior, en el mundo analítico, a la exposición y desarrollo de la regla lógica contenida en la *ley de Hume*, esta última tiene un carácter más amplio, y la *falacia naturalista* denunciaría un modo específico -entre otros muchos posibles- de vulnerar aquella regla: “la esencia de lo que el profesor Moore llama

²⁶⁹ Enrique DUSSEL. “Algunas reflexiones sobre la ‘falacia naturalista’”, p. 65.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Vid. G. E. MOORE. “Prefacio a la segunda edición de *Principia Ethica*”. En G. E. MOORE. *Principia Ethica*, pp. 57-58. Sobre esta cuestión véase, también Maximiliano MARTÍNEZ. “La falacia naturalista y el argumento de la pregunta abierta”. En *Universitas Philosophica* 40-41, 2003, pp. 77-87.

*falacia naturalista, es un caso especial de una falacia más general, esto es, aquella que consiste en deducir proposiciones éticas de otras proposiciones consideradas no éticas*²⁷².

Por ello, y a pesar del orden histórico, conviene tratar la cuestión de la objeción del iusnaturalismo contenida en la *falacia naturalista* con posterioridad al tratamiento de la *ley de Hume*, que sirve a estos efectos como una suerte de marco general. En el desarrollo de este argumento se advertirán, de hecho, muchas de las notas distintivas de la teoría moral analítica que se han desarrollado en el capítulo precedente, singularmente aquellas relativas a los antecedentes empiristas y nominalistas de tal corriente de pensamiento.

Consecuentemente con este criterio no histórico, se intentará una exposición de la *falacia naturalista* que, sin desentenderse del modo en que fue formulada originalmente por G. E. Moore, aspira a dar razón de la objeción en sí, esto es, atendiendo, también, a las precisiones de las que sido objeto en el desarrollo posterior del pensamiento ético analítico, especialmente por autores como R. M. Hare o P. H. Nowell-Smith.

1. LA CUESTIÓN DE LA INDEFINIBILIDAD DE BUENO.

G. E. Moore es muy claro, cuando por primera vez plantea la crítica de los naturalismos éticos que ha pasado a la posteridad como el desvelamiento de la *falacia naturalista*, en advertir que el supuesto fundamental para reconocer tal *falacia* es la comprensión de que el bien como tal, o la idea de bueno, no admite definición.

Parte de la base de que la pregunta por aquella definición es la más importante de las tareas del filósofo moral, ya que el núcleo

²⁷² A. N. PRIOR. *Logic and the Basis of Ethics*. Clarendon Press, Oxford, 1949, p. 95.

central de la ética ha de ser aquello que es común a todos los juicios éticos y esto es -sostiene-, el predicado ‘bueno’²⁷³. Pero advierte que para llegar a tal definición es necesario hacer algunas distinciones previas que la mayoría de los filósofos que le precedieron han pasado por alto. La más importante de estas distinciones es aquella entre bueno como sustantivo y bueno como adjetivo, es decir, entre *aquello que es bueno* y *aquello que hace que algo sea bueno*²⁷⁴, donde la primera fórmula nos refiere a aquello de lo cual se predica bueno como una cierta propiedad, y la segunda a la cualidad misma que es predicada, a la *bondad* como una propiedad predicable de diversos sujetos y, además, aquello por lo que aquellos sujetos son buenos²⁷⁵.

En relación con lo bueno como sustantivo, o *aquello que es bueno*, no tiene reparos en afirmar que “*la interrogante acerca de cómo definir ‘lo bueno’ es la más fundamental de toda la ética. Lo que se entiende por ‘lo bueno’ es, de hecho, exceptuando su opuesto ‘malo’, el único y simple objeto del pensamiento que es peculiar de la ética*”²⁷⁶, pero inmediatamente precisa que la gran mayoría de los pensadores éticos han fallado en el modo de abordar esta pregunta porque, en vez de plantearse en primer término la *posibilidad* de tal definición, que remite a la distinción señalada entre bueno como sustantivo y bueno como adjetivo, transitan inmediatamente hacia la solución de la cuestión por vía de la identificación de la cualidad ‘bueno’ con alguna propiedad, natural o no, diversa de la misma

²⁷³ Vid. Maximiliano MARTÍNEZ. “La falacia naturalista y el argumento de la pregunta abierta”, pp. 67-68.

²⁷⁴ Lo bueno como adjetivo podría quedar mejor señalado como *aquello que se predica de otro cuando se dice de él que es bueno* pero, como se verá más adelante, para Moore *bueno es bueno* y nada más, de manera que esta última fórmula sería circular. Por ello es más apropiada la fórmula *aquello que hace que algo sea bueno*, en la que está implícita la sustantivación del adjetivo, esto es, la consideración de la *bondad* como propiedad.

²⁷⁵ Vid. Modesto SANTOS CAMACHO. *Ética y filosofía analítica*, pp. 139-140.

²⁷⁶ G. E. MOORE. *Principia Ethica*, p. 81.

bondad²⁷⁷. Y esto es, esencialmente, en lo que consistirá la *falacia naturalista*, como claramente expone Nowell-Smith: “[L]a *falacia naturalista* consiste en identificar determinadas propiedades éticas, tales como la justicia y la bondad, con propiedades naturales²⁷⁸, sean simples o complejas, tales como ‘placentero’, ‘normal’, ‘más evolucionado’ o ‘conforme con la voluntad divina’”²⁷⁹.

Pero, en la mente de Moore, no se puede afirmar que sea falaz tal identificación sin demostrar, antes, que la cualidad *bueno* no admite definición y que, por tanto, en toda identificación absoluta de lo bueno con cualquier propiedad diversa de la bondad -al modo de ‘sólo lo que es X es bueno’-, se comete un error lógico²⁸⁰. Moore es definitivo en este punto: “si se me pregunta ‘¿cómo hay que definir bueno?’, mi respuesta es que no puede definirse, y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto”²⁸¹.

²⁷⁷ En *Principia Ethica* Moore sólo salva a Sidgwick, bien que con prevenciones, porque estima que el decimonónico profesor de Filosofía Moral de Cambridge incurre en otros errores que vician su propuesta ética (Vid. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 94, 161-190).

²⁷⁸ Ya en Moore está presente la problemática asociada a la extensión de la *falacia naturalista* a ciertas posturas éticas que no identifican el bien con propiedades naturales sino con propiedades no naturales o suprasensibles, como la voluntad de Dios. De cualquier modo, y aunque se volverá sobre esta cuestión más adelante, estas distinciones no son relevantes para el problema de la definición del bien.

²⁷⁹ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 48.

²⁸⁰ Como se advertirá luego, este es uno de los puntos en los que la doctrina de la *falacia naturalista* recibe importantes precisiones por parte de los sucesores de Moore.

²⁸¹ G. E. MOORE. *Principia Ethica*, p. 83.

1.1. Definición y análisis

Ahora bien, para entender la seguridad con que Moore sentencia la cuestión -así como la persistencia en el tiempo del núcleo de su argumento-, es necesario atender a los modos en que entiende la definición. Como se advierte claramente en la exposición del propio Moore²⁸², éste admite tres tipos posibles de definición. Los dos primeros corresponderían a las definiciones estipulativa y léxica²⁸³. Así, por ejemplo, Moore entiende que bueno es definible en el sentido de que alguien le asigne un significado preciso a partir del cual deban entenderse las proposiciones en las que el sujeto en cuestión emplee el término bueno. Pero una definición semejante sólo permite aproximarse al sentido singular que ha sido estipulado por tal sujeto, pero no aporta ninguna luz sobre ‘lo que bueno es’ con independencia de esa estipulación. Las proposiciones de muchos filósofos sobre el significado de bueno se reducirían, piensa Moore, a meras definiciones estipulativas, aunque, desde luego, aquellos filósofos no serían conscientes de ello, ni advertirían la debilidad de los sistemas morales que fundan sobre unas tales definiciones, pues todos tienen la pretensión de, al estipular una definición de bueno, estar señalando lo que bueno es como tal. Pero esto es erróneo y no puede ser admitido como fundamento de la ética: “*nadie puede imponernos fraudulentamente un axioma como ‘sólo el placer es bueno’ o como ‘lo bueno es lo deseado’, con la pretensión de que ese sea el ‘verdadero significado de la palabra’*”²⁸⁴. Estos serán, en cualquier caso, los significados con que aquellos filósofos dotan de contenido a ‘bueno’ en sus construcciones teóricas, pero si es discutible que aquellos axiomas sean ‘*el verdadero significado de la palabra*’, entonces no pasan de la mera estipulación, y quedan al mismo nivel de

²⁸² Vid. G. E. MOORE. *Principia Ethica*, pp. 84-85.

²⁸³ Vid. W. D. HUDSON. *La filosofía moral contemporánea*, pp. 74-75. También Maximiliano MARTÍNEZ. “La falacia naturalista y el argumento de la pregunta abierta”, p. 68. y Carlos I. MASSINI. *La falacia de la falacia naturalista*, pp. 35 y ss.

²⁸⁴ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 83.

la definición, por un geométrico cualquiera, de un triángulo como círculo o como línea recta:

“Alguien dice que el triángulo es un círculo; otro replica: ‘Un triángulo es una línea recta y voy a probar que estoy en lo cierto; pues (éste es el único argumento) una línea recta no es un círculo’. ‘Es muy cierto -dirá el primero-, pero, sin embargo, un triángulo es un círculo, y usted no ha dicho nada que pruebe lo contrario. Lo que ha demostrado es que uno de los dos erramos, ya que estamos de acuerdo en que un triángulo no puede ser a la vez un círculo y una línea recta; pero no hay medios en la tierra para probar quién está en un error, puesto que usted define el triángulo como línea recta y yo como círculo’. Ciertamente, esta es la alternativa que debe encarar toda ética naturalista; si bueno se define como algo distinto, es entonces imposible probar que cualquier otra definición es incorrecta o incluso es imposible negarla”²⁸⁵.

Asimismo, entiende Moore que es posible recurrir a las definiciones de bueno que ofrece un diccionario, o determinar las reglas del uso correcto de bueno en una comunidad lingüística particular, pero ello, otra vez, no ayuda al conocimiento de lo que bueno es, sino sólo a la precisión del modo o los modos en que bueno es empleado en el uso general del lenguaje. Tales definiciones tienen un valor verbal o lexicográfico, pero no ético, como se revela en el hecho de que ningún filósofo pretendería afirmar algo así como *“actúen así, porque la palabra bueno se usa generalmente para demostrar acciones de esta naturaleza”²⁸⁶*. Desde luego, piensa el cambrigense que el uso común del lenguaje es un criterio relevante para *señalar* el sentido de los términos morales y, de este modo indirecto, tiene relevancia para la ética, pero la pregunta clave -para el filósofo moral- sobre una noción como la de *bueno*, no es en qué sentido es usada en el lenguaje común, sino *por qué* es usada en tal sentido en el lenguaje común, es decir, cual es la razón, idea o

²⁸⁵ G. E. MOORE. *Principia Ethica*, p. 88.

²⁸⁶ Ibid.

concepto, anterior al uso, que una determinada comunidad intenta expresar con el término en cuestión. En el fondo, Moore incorpora la distinción -ya presente en Locke- entre esencia nominal y esencia real, donde sólo la segunda nos refiere a constitución natural de las cosas²⁸⁷.

Por ello, la clave de la cuestión radicaría en que la única definición que tendría auténtico valor para aproximarse a la naturaleza de las cosas o a lo que las cosas son, “*que describa la naturaleza real del objeto o noción denotado por una palabra*”²⁸⁸, y la única, en consecuencia, que sería de utilidad para la ética en su búsqueda del significado de bueno, es la definición analítica²⁸⁹:

“[N]o podemos definir nada a no ser mediante el análisis, que, cuando se realiza exhaustivamente, nos pone en relación con algo que es absolutamente diferente de cualquier otra cosa y que explica, por esta diferencia última, lo que le es peculiar al todo que estamos definiendo; pues cualquier todo contiene algunas partes que son comunes también a otros todos”²⁹⁰.

El resultado del análisis será siempre una proposición analítica, esto es, una proposición cuyo predicado no añade nada al sujeto, porque el primero se identifica con el segundo, en cuanto que todo lo que se halla en el predicado está ya supuesto en el sujeto. Por ello, la negación de toda proposición analítica será autocontradictoria, en el sentido de que la sola comprensión de los términos de la proposición es suficiente para admitir o reconocer su carácter necesariamente

²⁸⁷ Vid. J. L. Mackie. *Problemas en torno a Locke*. UNAM, Ciudad de México, 1988, pp. 106 y ss.

²⁸⁸ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 83.

²⁸⁹ Para un estudio sobre el modo en que Moore entiende el análisis, y su relación con la definición, véase: Esperanza GUIÁN. *Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1981, pp. 67-87.

²⁹⁰ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 86.

verdadero, de modo que “*el hecho de que una persona disienta de ella es un criterio suficiente para decir que esa persona ha entendido mal lo que quiso decir quien formuló la oración*”²⁹¹ o, como explica Nowell-Smith: “*dos conceptos o enunciados están conectados ‘analíticamente’ si su conexión puede ser establecida por medio de la referencia a las reglas lógicas del lenguaje y no requiere referencia alguna a los hechos que son del caso*”²⁹². En este sentido, la proposición analítica se distingue de la sintética, cuyo predicado no está necesariamente contenido en el sujeto, de manera que una proposición sintética podrá ser falsa, pero no autocontradictoria. El defecto de definiciones de bueno como ‘*sólo el placer es bueno*’ o ‘*lo bueno es lo deseado*’, es que se trata de proposiciones sintéticas, no analíticas, de modo que no pueden decir lo que bueno es en sí mismo como propiedad, esto es, no definen su naturaleza. Una auténtica definición debe reunir otros requisitos:

*“La definición es el análisis de una idea compleja en las partes de que se compone. De esta suerte, una quimera es un animal con cabeza y cuerpo de leona y con una cabeza de cabra en el medio del lomo, y que termina en una serpiente en vez de en una cola. De forma análoga, cuando una palabra designa una idea compleja, explicar su significado consiste en enumerar y describir las ideas más simples de las que se compone la idea que ella designa”*²⁹³.

Esto es lo que habría que hacer si se intenta definir la idea de bueno: señalar las partes complejas de las que se compone hasta alcanzar los elementos simples que están en el trasfondo de su significación. Ahora bien, estos elementos simples que están en la base del significado de toda idea compleja son, ellos mismos, indefinibles, porque su simplicidad consiste, precisamente, en la ausencia de partes que puedan ser descubiertas mediante el análisis: “[l]as palabras que designan ideas simples no pueden ser definidas,

²⁹¹ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 48.

²⁹² P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 94.

²⁹³ *Ibid.*, p. 47.

*porque las ideas que designan no pueden descomponerse en partes. ‘Amarillo’ es un ejemplo típico de esta clase de palabras”*²⁹⁴. Y lo que viene a sostener, precisamente, Moore, es que bueno entra en esta categoría de ideas simples y, por tanto, indefinibles: *“amarillo y bueno, como decimos, no son complejos; son nociones de esa clase simple, a partir de las que se componen las definiciones y de las que ya no es posible dar una definición ulterior”*²⁹⁵, o, poco más adelante: *“[e]l más importante sentido de ‘definición’ es aquél en que una definición establece cuáles son las partes de que invariablemente se compone un cierto todo, y, en este sentido, ‘bueno’ no tiene definición, porque es simple y sin partes”*²⁹⁶.

En opinión de Moore, la afirmación de la indefinibilidad de bueno, en los términos descritos, se impone al sentido común porque sólo caben dos alternativas a la simplicidad de la idea de bueno, y ambas son absurdas: o sostener que bueno es una noción compleja o que carece completamente de sentido: *“hay que considerar sólo dos alternativas para fundamentar la conclusión de que ‘bueno’ denota una noción simple e indefinible. Podría denotar posiblemente una noción compleja, al igual que ‘caballo’, o podría no tener ningún sentido”*²⁹⁷. Lo último, esto es, que bueno no tenga sentido, no requiere ni siquiera de argumentación en contrario, ya que supone una afirmación completamente contraintuitiva, como sería que todas las proposiciones morales, e incluso todos los juicios valorativos, aun los no morales, carecen igualmente de sentido. Esto sería, no obstante, lo que se hallaría implícitamente presente en los sistemas morales que parten de definiciones estipulativas de bueno, como aquellas que sostienen que lo bueno es el placer, lo evolucionado o lo que Dios quiere. Los autores que defienden tales posturas se hallarían en la misma posición de los geométricos que definían el triángulo como

²⁹⁴ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 47.

²⁹⁵ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 84.

²⁹⁶ Ibid., p. 86.

²⁹⁷ Ibid., pp. 91-92.

línea recta o círculo: no hay diálogo posible, porque no hay ninguna unidad de sentido en el uso del término bueno, y si bueno puede ser usado con sentidos diversos y contradictorios, pero sin que haya efectiva contradicción, entonces es que bueno no tiene sentido inteligible alguno. Esto lo expone muy claramente Hare:

*“Consideremos dos teorías, similares al tipo de teoría ética que más adelante llamaré ‘naturalista’. Ambas son intentos de ‘reducir’ los imperativos a oraciones indicativas. La primera teoría lo hace sosteniendo que los imperativos expresan enunciados acerca de la mente de quien los formula. Tal como se ha sostenido que ‘A es correcto’ significa ‘Apruebo A’, podría sostenerse que ‘Cierra la puerta’ significa ‘Quiero que cierres la puerta’. En el plano coloquial no hay problema en decir esto; pero filosóficamente sería muy engañoso. Tiene como consecuencia que si digo a alguien ‘Cierra la puerta’ y otra persona le dice ‘No cierres la puerta’, esa otra persona y yo no nos contradecemos el uno al otro. Esta consecuencia es anómala”*²⁹⁸.

En otras palabras, la definición estipulativa de las palabras valorativas destruye toda posibilidad de objetividad en el lenguaje moral, reduciéndolo a la expresión de los deseos o elecciones de quienes realizan las estipulaciones. Por otra parte, las primeras frases de Hare en el párrafo citado manifiestan la conexión con la *ley de Hume* que existiría en el tipo de error presente en un sistema moral que parte de definiciones estipulativas, puesto que, al corresponder tal estipulación a la expresión de un deseo o elección, lo que se está haciendo es reducir las proposiciones imperativas a oraciones indicativas, esto es, se está identificando las valoraciones con cuestiones de hecho.

La primera alternativa -de aquellas señaladas por Moore frente a la indefinibilidad del bien-, en tanto, que implicaba afirmar que bueno es una noción compleja semejante a caballo, es la que el profesor de Cambridge se propone demostrar como manifiestamente falsa: “*al*

²⁹⁸ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 17.

*definir caballo, podemos dar a entender [...] que cierto objeto, que todos conocemos, está compuesto de una forma determinada: que tiene cuatro pies, una cabeza, un corazón, un hígado, etc., etc., dispuestos todos en relaciones definidas unos con otros*²⁹⁹. El ejemplo elegido por Moore contiene cierta equivocidad, al referir a las partes físicas del caballo, cuando lo relevante para su argumento son las partes lógicas de las que se compone el concepto (aunque los conceptos relativos a las partes físicas de una cosa pueden ser las partes lógicas de una definición descriptiva de la misma). Por ello, quizá sea mejor el ejemplo propuesto por Hare: *‘Un potrillo es un caballo de pocos años’*³⁰⁰. De cualquier modo, lo relevante es aquello con lo que continúa, Moore, el texto anterior: “[e]s en este sentido en el que niego que bueno sea definible. Afirmando que no está compuesto de partes con las que podamos sustituirlo en nuestra mente cuando pensamos en él”³⁰¹. De modo que la indefinibilidad de bueno se corresponde con su inanalizabilidad³⁰²: no puede ser definido porque no está constituido de partes en las que sea posible descomponerlo, y no está constituido de tales partes porque es, él mismo, simple³⁰³. Esto

²⁹⁹ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 84-85.

³⁰⁰ Vid. R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 89 y ss.

³⁰¹ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 85.

³⁰² “Lo único que Principia niega estrictamente y esto, por modesto que pueda parecer, es todo lo que Principia viene a demostrar, es la analiticidad de los enunciados éticos de un tipo determinado (es decir, aquellos en los que ‘bueno’ signifique o se entienda en el sentido de ‘bueno en sí’). Esperanza GUISÁN. *Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica*, p. 68.

³⁰³ Como se adelantaba poco más atrás, el único autor precedente al que Moore concede el haber advertido la inanalizabilidad de ‘bueno’ es Henry Sidgwick (Vid. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 94). Este último, en realidad, se refiere específicamente a nociones como ‘debe’ y ‘correcto’, aunque es verdad que las toma como ejemplares de todos los conceptos morales fundamentales. De ‘ought’, en particular, llega a decir, Sidgwick, que “la noción que hemos estado examinando, tal como existe en nuestro pensamiento, no puede resolverse en otras cualesquiera nociones simples: ella sólo puede ser aclarada por la determinación, tan precisa como sea

tiene como consecuencia que bueno no puede ser pensado más que en su simplicidad, y que no puede recurrirse a nada más para pensarlo de un modo más claro que aquél que alcanzamos en su aprehensión inmediata:

*“Nos sería posible, de un modo igualmente claro y correcto, pensar en un caballo si pensamos en todas sus partes y en su disposición en lugar de pensarlo como un todo; podríamos -afirmo- pensar igualmente bien en qué difiere un caballo de un burro, aunque no de un modo tan fácil. Pero no hay nada que de tal manera sirva de sustituto para bueno, y es lo que quiero decir cuando afirmo que bueno es indefinible”*³⁰⁴.

Para explicar adecuadamente esto, es posible volver sobre el ejemplo de Hare: *‘un potrillo es un caballo de pocos años’*. Esta proposición, tanto cuanto sea referida a lo que un potrillo es (y no a la significación de la palabra potrillo), es analítica, puesto que si digo potrillo, necesariamente digo caballo de pocos años, y si digo caballo de pocos años, necesariamente digo potrillo, de tal modo que alguien que afirma que *‘X es un potrillo’* pero que niega que *‘X es un caballo de pocos años’*, se contradice, o no ha entendido adecuadamente los términos de la proposición *‘Un potrillo es un caballo de pocos años’*, puesto que la sola comprensión de esos términos es suficiente para comprender la necesaria verdad de la proposición. Que exista una proposición semejante para *bueno* es lo que Moore va a negar con rotundidad: no puede haber una proposición analítica sobre la naturaleza de bueno, como no la hay sobre lo dulce o lo amarillo: *“las proposiciones sobre lo bueno son todas sintéticas y nunca analíticas”*³⁰⁵. La razón es que *bueno*, como dulce y amarillo, son

posible, de sus relaciones con otras nociones con las que está conectada en el pensamiento ordinario, especialmente con aquellas con las que es susceptible de ser confundida”. Henry SIDGWICK. *The Methods of Ethics*. 7ª edición, MacMillan & co., Londres, 1962, pp. 32-33 (I, 3, §§ 2-3).

³⁰⁴ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 85.

³⁰⁵ Ibid., p. 83.

ideas simples y, por tanto, inanalizables e indefinibles, que representan unas cualidades que, en su atribución a unos u otros sujetos, pueden coincidir con otras cualidades igualmente atribuidas a aquellos sujetos, pero que no pueden ser reducidas a ellas, (que es lo que haría el naturalismo³⁰⁶): “[p]uede ser verdad que todas las cosas que son buenas son también algo más, tal como es verdad que todas las cosas amarillas producen una cierta clase de vibración lumínica”³⁰⁷, pero amarillo es una propiedad simple, y toda predicación sobre ella será, necesariamente, también sintética, de modo que, aunque toda cosa que es amarilla produzca una determinada vibración lumínica, no es verdad que, siempre que decimos amarillo, decimos ‘que produce tal vibración lumínica’. De aquí que, aunque “*es un hecho que la ética pretende descubrir cuáles son aquellas otras propiedades que pertenecen a todas las cosas buenas*”³⁰⁸ -tanto así que en esto consiste la función de la ética-, no obstante, siempre será un error pensar que aquellas propiedades que coinciden con la bondad en las cosas buenas sean, ellas mismas, idénticas a aquella bondad, y que de este modo la definan, de la misma manera que es un error que tal vibración lumínica se identifique y defina al amarillo. Este error es el que Moore considera que han cometido la práctica totalidad de los filósofos morales que le han precedido: “*un enorme número de filósofos ha pensado que, cuando nombran esas otras propiedades, están definiendo ‘bueno’*”

³⁰⁶ Hancock traduce así la crítica de Moore a las éticas naturalistas: “[s]i el naturalismo es verdadero, entonces hay algún juicio analítico de la forma ‘cualquier cosa que sea F es buena’, donde ‘F’ es reemplazable por una expresión no ética”. (Roger HANCOCK. “The Refutation of Naturalism in Moore and Hare”. En *The Journal of Philosophy* vol. LVII, n. 10, p. 327). Como se verá en lo sucesivo, una vez que autores posteriores como Hare y Nowell-Smith hayan corregido y precisado el argumento mooreano, la clave de la cuestión quedará radicada en la última parte de la fórmula de Hancock: el problema del naturalismo es la introducción de términos y enunciados fácticos o, al menos, no valorativos, en el lugar de los términos y enunciados morales o prácticos.

³⁰⁷ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 87.

³⁰⁸ Ibid.

realmente, y que no son, de hecho, ‘otras’ sino absoluta y enteramente iguales a la bondad”³⁰⁹. O, en palabras de Nowell-Smith: “[a]lgunos filósofos han afirmado que la bondad es una ‘propiedad consecuencial’, queriendo decir con ello que es una propiedad que algo puede tener solamente si posee otras determinadas propiedades”³¹⁰. Ahora bien, es necesario advertir que entre las palabras de Moore y las de Nowell-Smith hay una diferencia, sutil pero importante, y que se extendería, también, a Hare y otros defensores de la doctrina de la *falacia naturalista*: cuando Moore dice que la falacia se comete al definir bueno por otras propiedades, lo dice absolutamente, porque tiene en mente su premisa de la simplicidad de ‘bueno’³¹¹. De aquí que “[s]i se me pregunta ‘¿qué es bueno?’, mi respuesta es que bueno es bueno, y ahí acaba el asunto”³¹², y el error que denuncia como *falacia naturalista* se extiende a cualquier proposición sobre el bien que se proponga como analítica: “[a] esta posición propongo que se la llame ‘falacia naturalista’, y me esforzaré ahora en ponerle fin”³¹³. Pero, como señala muy claramente Philippa Foot -siguiendo a Frankena-, Moore, para determinar que “se intenta definir lo indefinible [...] debería probar que la bondad es propiedad simple y, por tanto, indefinible, pero sólo lo asevera, sin aportar ninguna prueba”³¹⁴. Y lo cierto es que en el mismo mundo analítico ha sido muy discutida aquella premisa, y muchos autores se

³⁰⁹ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 87.

³¹⁰ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 89.

³¹¹ Esto lleva a George R. Geiger a afirmar que “[l]a búsqueda de una respuesta para el problema del valor parecerá irrelevante para los anti-naturalistas. Esto porque el valor, por definición, tiene una cualidad sagrada e inefable por la cual es inabordable para cualquier investigación que no sea la iluminación interior” (George R. GEIGER. “A Note on the Naturalistic Fallacy”. En *Philosophy of Science* vol. 16, n. 4, pp. 340).

³¹² G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 83.

³¹³ Ibid., p. 87.

³¹⁴ Philippa FOOT. “Introducción”. En Philippa FOOT (ed.). *Teorías de la ética*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1994, p. 15.

inclinan por la posibilidad de admitir juicios analíticos sobre las propiedades morales.

Pero, de cualquier modo, no es necesario entrar en esta discusión, porque algunos seguidores de Moore, como los ya citados Nowell-Smith y Hare, advirtieron que la falacia permanece en pie sin necesidad de esta premisa, en tanto se precisa su alcance a la denuncia del error lógico de definir el bien, o cualquier otra propiedad moral o valorativa, mediante su identificación con propiedades no morales o valorativas, aunque la bondad se descubra conectada con estas propiedades no morales. Así, la razón de que el propósito de aquellos filósofos denunciados por Moore sea falaz es que *“la conexión entre la bondad y las propiedades bonificantes no es de naturaleza lógica”*³¹⁵.

1.2. El argumento de la pregunta abierta.

Como no podía ser de otro modo en la demostración de una tesis negativa -esto es, que la cualidad *bueno* no puede ser definida mediante la referencia a otras propiedades no morales-, el argumento principal para tal demostración es igualmente negativo, y consiste en la reducción al absurdo de la tesis contraria -esto es, que *bueno* pueda ser definido a partir de aquellas otras propiedades-. Moore sintetiza esta reducción al absurdo del siguiente modo³¹⁶:

“Puede verse muy fácilmente que es errónea la hipótesis acerca de que el desacuerdo sobre el significado de bueno sea un desacuerdo respecto al análisis correcto de un todo dado, si consideramos el

³¹⁵ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p 89.

³¹⁶ Aunque las citas de Moore que a continuación se presentarán suponen la dificultad ya reseñada, igualmente puede ser tomada en cuenta su argumentación con atención a las precisiones que hicieron sus seguidores. Éstos, por lo demás, y como se verá en lo sucesivo, conservan el núcleo esencial de la argumentación mooreana.

*hecho de que, sea cual fuere la definición ofrecida, se podrá siempre preguntar si el complejo, así definido, es él mismo bueno*³¹⁷.

En otras palabras, la clave de la cuestión consiste en advertir que, sea como sea que se intente definir *bueno* (por referencia a propiedades no morales, según la precisión descrita), siempre que se lo trate como a un todo complejo cuyo sentido se reduzca al de los conceptos de las propiedades que lo componen, entonces será posible formular una pregunta ulterior acerca de la bondad de aquello expresado en la definición, y esa pregunta tendrá sentido. Así, por ejemplo, si *bueno* se define como ‘lo que es conforme a la voluntad divina’ o ‘lo que es placentero’, cuando algo es señalado como conforme a la voluntad divina o como placentero, entonces no debería tener sentido la pregunta sobre si aquello señalado es bueno. Y, sin embargo, esa pregunta sigue siendo inteligible.

Estableciendo un paralelo con alguna realidad que sí admita una definición como la que Moore rechaza para *bueno* -para lo cual conservamos el ejemplo de Hare-, se podría sistematizar el argumento de la siguiente forma:

(a) Si *Bueno* es, por definición, *X* como *Potrillo* es, por definición, *caballo de pocos años*.

(b) Entonces, la pregunta ‘Y, que es X, ¿es bueno?’ Carecería de sentido del mismo modo en que carece de sentido la pregunta ‘A, que es un *caballo de pocos años*, ¿es un potrillo?’

(c) No obstante, la experiencia enseña que, cualquiera sea la propiedad *X* con la que se defina *bueno*, cuando a algún objeto se le atribuye tal propiedad, siempre es posible hacer la pregunta ulterior, con sentido, sobre si tal objeto es bueno, lo cual demuestra que *bueno* no ha sido definido por esa propiedad *X*.

Es así que, aunque algunos filósofos han definido *bueno* como lo placentero, o como lo deseado, es innegable que, a pesar de aquellas definiciones, siguen teniendo sentido preguntas como ‘Y, que

³¹⁷ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 92.

es placentero, ¿es bueno?’ o ‘Y, que es deseado, ¿es bueno?’, lo cual no hace más que demostrar que ni placentero ni deseado definen apropiadamente bueno. Moore procura dar razón de este argumento incluso con el caso de la definición que le parece más plausible y, por lo mismo, la que más dificultades impondría a su propia tesis de la indefinibilidad de bueno. Se trata de la definición de bueno como ‘aquello que deseamos desear’, y del siguiente modo sostiene el cambridgeño su invalidez:

“[P]uede pensarse fácilmente, a primera vista, que ser bueno significa ser aquello que deseamos desear. Así pues, cuando aplicamos esta definición a un ejemplo particular y luego decimos ‘cuando pienso que A es bueno, estoy pensando que A es una de aquellas cosas que deseamos desear’, tal proposición puede parecer bastante razonable. Pero si llevamos la investigación adelante y nos preguntamos ‘¿es bueno desear A?’, es patente, por poco que reflexionemos sobre esto, que esta interrogante es, en sí misma, tan inteligible como la originaria ‘¿A es bueno?’ y que estamos, de hecho, preguntando ahora exactamente por lo mismo acerca del deseo de desear A, que cuando preguntábamos anteriormente por A mismo. Pero, además, es patente que el significado de esta segunda pregunta no puede analizarse correctamente por medio de ‘¿es el desear desear A una de las cosas que deseamos desear?’. No tenemos aquí nada tan complicado como ‘¿deseamos desear desear desear A?’. Más aún, cualquiera puede convencerse fácilmente, con sólo examinarlo, de que el predicado de esta proposición (‘bueno’) es positivamente diferente de la noción de ‘desear desear’ que funge como su sujeto. ‘Que deseáramos desear A es bueno’ no equivale simplemente a ‘que A fuera bueno es bueno’”³¹⁸.

Lo que no parece más que un juego de palabras, en realidad es una prolongación de la reducción al absurdo que ya ha expuesto con el argumento de la pregunta abierta: si se admite el sentido o inteligibilidad de la pregunta sobre la bondad de un objeto Y del cual

³¹⁸ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 92.

se predica la propiedad *X* con la que se había definido bueno, entonces sería necesario admitir unas fórmulas redundantes y absurdas, ya universales, como ‘todo lo que es *X*, es *X*’, o, en el ejemplo empleado por Moore, ‘todo lo que deseamos desear, lo deseamos desear’, ya particulares, como ‘*Y*, que es *X*, es *X*’, o ‘*Y*, que deseamos desear, lo deseamos desear’. Estas serían, de hecho, las respuestas a las preguntas sobre la bondad de *Y* -sea *X* o sea que lo deseamos desear- si se admiten, a la vez, la inteligibilidad de aquella pregunta y la validez de la definición ofrecida. Es que, en el fondo, tales definiciones no harían más que afirmar que, universalmente, ‘todo lo que es bueno, es bueno’ o, particularmente, ‘*Y*, que es bueno, es bueno’. En este absurdo se hallarían todos los sistemas morales que intentasen poner su fundamento en la identificación del bien con el placer, o con el deseo, o con la felicidad, o con la voluntad de Dios o con cualquier otra cualidad natural o suprasensible distinta de la misma bondad.

De esto no pretende concluir, Moore, que no se pueda afirmar que la voluntad de Dios, o la felicidad, o el placer, o lo deseado, son buenos. Ni siquiera niega la posibilidad de que puedan ser *siempre* buenos: “*Sin duda, puede ser verdad que lo que deseamos desear sea invariablemente también bueno*”³¹⁹. Se trata, simplemente, de afirmar la inteligibilidad de la pregunta sobre la bondad de tales objetos y, de este modo, advertir que la negación de la proposición ‘*X*, que es lo que Dios quiere, o lo que causa felicidad, o lo placentero, o lo deseado, es bueno’ puede ser falsa -y podría serlo siempre-, pero nunca será auto-contradictoria³²⁰, porque las proposiciones ‘bueno es lo que Dios quiere’, etc., no son nunca analíticas, sino siempre sintéticas, como revela el hecho de que sea posible dudar que *Y* sea invariablemente

³¹⁹ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 92.

³²⁰ De este modo sintetiza Hancock el argumento de Moore: “1. Si el naturalismo es verdadero, entonces la sentencia ‘*F* no es bueno’ (donde *F* es una expresión no ética [que define bueno]) es auto-contradictoria. 2. Pero las sentencias de la forma ‘*F* no es bueno’ nunca son contradictorias. 3. Luego, el naturalismo es falso”. (Roger HANCOCK. “The Refutation of Naturalism in Moore and Hare”, p. 328).

bueno si está unido a la propiedad con la que bueno ha sido definido: “el mero hecho de que entendamos lo que significa esa duda muestra claramente que nos las habemos con dos nociones diferentes”³²¹. Y la razón última de todo esto, sostendrá Moore, es que ‘bueno es bueno y no otra cosa distinta’.

Pero esta razón -sin las precisiones posteriores ya señaladas- habría de valerle, al filósofo cambrigense, durísimas críticas, que Esperanza Guisán sintetiza del siguiente modo:

“[E]l nudo de las argumentaciones lógicas de Moore, tanto en los Principia como en Ethics, se reduce a la pueril afirmación de que ‘bueno’ no puede ser definido (en el sentido de identificado) como ninguna otra cosa que no sea ‘bueno’; es decir, que lo que decimos cuando decimos ‘bueno’ no puede ser dicho mediante ninguna otra palabra, lo cual, evidentemente, es verdad en un sentido, en el mismo sentido en que todas y cada una de las palabras son insustituibles e intraducibles por ninguna otra”³²².

Hare, entre los continuadores de la doctrina de la *falacia naturalista*, es quien más claramente advierte la debilidad de la exposición mooreana de la cuestión. Específicamente en relación con el argumento de la pregunta abierta, señala Hare algunos equívocos que la hacen sujeto pasivo de críticas razonables³²³: puesto que la afirmación de que ‘bueno es bueno y no otra cosa distinta’ es extensible a cualquier realidad, porque cualquier cosa es esa cosa y no otra distinta (de hecho, el propio Moore encabeza su obra con la famosa cita del obispo Butler: “*everything is what is, and not another thing*”³²⁴), entonces toda definición supondría el absurdo denunciado

³²¹ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 92.

³²² Esperanza GUISÁN. *Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica*, p. 82.

³²³ Vid. R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 88-89.

³²⁴ Citado por G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 67. Geiger llega a decir que “los anti-naturalistas parecen hipnotizados por algo como la afirmación del

por Moore, como denuncia Frankena: “*si el lema del señor Moore (o la falacia definista) excluye todas las definiciones como la de ‘bueno’, entonces excluye la definición de cualquier término*”³²⁵. Y, antes que Frankena, Geiger ha advertido que semejante posición, si se lleva a sus últimas consecuencias, suspende toda posibilidad de explicación ulterior de la realidad: “[t]omar seriamente el análisis anti-naturalista, y hablar de las cosas sólo en sus propios términos, llevaría al cese de toda explicación”³²⁶. Así sucedería, por ejemplo, en el caso del potrillo: puesto que un potrillo es un potrillo y no otra cosa distinta, no podríamos decir que sea ‘un caballo de pocos años’, porque haríamos de él una cosa distinta de lo que es; salvo que ‘caballo de pocos años’ no sea otra cosa distinta de potrillo, sino la misma, en cuyo caso, al definir potrillo como ‘caballo de pocos años’ no estaríamos haciendo otra cosa que decir que ‘un caballo de pocos años es un caballo de pocos años’, o que ‘un potrillo es un potrillo’. Pero es evidente que no es esto lo que hacemos al definir potrillo como ‘caballo de pocos años’, sino que la definición y lo definido expresan de modo diverso una misma cosa, facilitando así su comprensión. Lo mismo harían, según las éticas naturalistas, las definiciones de *bueno*, no para transformarlo en otra cosa, sino para expresar de modo diverso una misma realidad, como sería el caso de *deseado*, o *placentero*, o etc., facilitando así su comprensión, como señala claramente Frankena en su crítica a Moore: “[c]uando alguien nos dice: ‘La palabra bueno y la palabra placentero significan la

obispo Butler, de que ‘todo es lo que es, y no otra cosa’” (George R. GEIGER. “A Note on the Naturalistic Fallacy”, pp. 338).

³²⁵ William K. FRANKENA. “La falacia naturalista”. En Philippa FOOT (ed.). *Teorías de la ética*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1994, p. 92. Frankena ironiza sobre la posición de Moore afirmando que la recta formulación del principio sobre el que aquél fundamenta la indefinibilidad del bien sería “*cada cosa es lo que es y no otra cosa, a menos que sea otra cosa, pero aún entonces sea lo que es*”. Ibid.

³²⁶ George R. GEIGER. “A Note on the Naturalistic Fallacy”, pp. 337.

misma cosa', se ve claro que no se están identificando dos cosas. Pero el señor Moore no logró ver esto"³²⁷.

Esta objeción permanece idéntica aún si se admite que 'bueno' y 'placentero' refieren inmediatamente a notas diversas entre sí, como se manifiesta en un ejemplo empleado para la crítica de la tesis de Moore:

*"[S]i alguien dice que 'agua es H₂O' no es que esté identificando las propiedades que se piensan bajo el término 'agua' (ese líquido incoloro, inodoro, insípido, que cae de los cielos y llena ríos y mares, etc.) con las propiedades que se piensan bajo el término 'H₂O' (aquella substancia compuesta que tiene dos átomos de hidrógeno por uno de oxígeno). Lo que se está diciendo es que la cosa que tiene las propiedades que se piensan bajo el término 'agua' es la misma cosa que tiene las propiedades que se piensan bajo el término 'H₂O'"*³²⁸.

Detrás de este ejemplo se hallaría la denuncia de un error cometido por Moore al confundir la significación de un término con el objeto que el mismo término denota: "[l]a posibilidad de que dos expresiones puedan denotar la misma propiedad no es contemplada por Moore debido a su perspectiva referencial del significado. Para Moore, el significado de una palabra es el objeto que esta denota"³²⁹. En otras palabras, lo que vendrían a sostener los críticos de Moore es que el argumento de la pregunta abierta es dependiente de la afirmación de que todo término que se refiere absolutamente a una misma realidad que otro es, necesariamente, sinónimo de éste último³³⁰, esto es, que no es posible que dos términos que se refieren absolutamente a un mismo objeto tengan una significación diversa.

³²⁷ William K. FRANKENA. "La falacia naturalista", p. 91.

³²⁸ Maximiliano MARTÍNEZ. "La falacia naturalista y el argumento de la pregunta abierta", p. 80.

³²⁹ R. G. DURRANT. "Identity of Properties and the Definition of Good". En *Australasian Journal of Philosophy* vol. 48, n. 3, 1970, pp. 360-361.

³³⁰ Vid. Nicholas L. STURGEON. "Moore on Ethical Naturalism". En *Ethics* vol. 113, n. 2, 2003, p. 533.

Así, siguiendo el mismo ejemplo citado, sólo si 'H₂O' es sinónimo de 'agua' tendría sentido el argumento de Moore, en cuanto que no habría inteligibilidad en la pregunta '*este Y, que es agua, ¿es H₂O?*'. Pero si 'agua' y 'H₂O' se refieren absolutamente al mismo objeto pero, sin embargo, tienen distinta significación, entonces la pregunta recién formulada tiene sentido inteligible. Y este sería el caso de las proposiciones naturalistas como '*el bien es lo placentero*' o '*el bien es lo deseado*' y las correspondientes preguntas: '*este Y, que es placentero, ¿es bueno?*' y '*este Y, que es deseado, ¿es bueno?*'³³¹.

Estas y otras analogías ponen de manifiesto muchas debilidades de la exposición mooreana de la *falacia naturalista*. William Frankena es muy claro en la síntesis de estas debilidades: sostiene, el profesor de Michigan, que el error denunciado por Moore como *falacia* podría radicar en tres posibles cuestiones: primero, en el hecho de intentar definir el bien por una propiedad natural, siendo que el mismo bien es una propiedad no natural; segundo, en el intento de definir una determinada propiedad -en este caso el bien- con los términos de otra, faltando al principio de que cada cosa es lo que es y no otra distinta; y tercero, en la búsqueda de una definición para un concepto que es de suyo indefinible, como sería el concepto de bien. Pero en cualquiera de estos tres casos, advierte Frankena, Moore ha dado por sentadas premisas que resultan arbitrarias: para la primera cuestión, que el bien es una propiedad no natural, cuestión simplemente estipulada, pero no demostrada; para la segunda cuestión, que *bueno* sea una propiedad

³³¹ El ejemplo de la identidad de *agua* y *H₂O* ha llegado a tener, con el tiempo, no pocas dificultades, porque en el mundo analítico se ha discutido largamente sobre las relaciones lógicas que guardan entre sí conceptos diversos que se identifican absolutamente con un mismo objeto. Es así que algunos autores han afirmado, por ejemplo, que aunque dos conceptos referidos absolutamente a un mismo objeto puedan tener, inicialmente, distinta significación, una vez que se los ha aprehendido adecuada y suficientemente a ambos, esa diversidad de significación desaparece, de modo que, volviendo al ejemplo del *agua* y el *H₂O*, llega un punto en el que es posible afirmar que el uno es la definición del otro y, en este caso en concreto, que *agua* se define como *H₂O*. De cualquier manera, esta discusión ya no interesa a estas páginas.

verdaderamente distinta de aquellas otras con las que intentan definirla los naturalistas; para la tercera cuestión, finalmente, que *bueno* sea un concepto auténticamente indefinible, esto es, simple en los términos expresados por Moore, cuestión que éste último también afirma sin aportar prueba o demostración alguna: “[e]s una *petitio quaestionis en favor del intuicionismo decir de antemano que la cualidad bondad es indefinible y que por tanto, todos los naturalistas cometen esa falacia*”³³².

Es frente a estas objeciones que adquiere importancia la precisión más arriba señalada. La tercera objeción, de las planteadas por Frankena, se resuelve inmediatamente por aquella precisión: no es una premisa necesaria de la doctrina sobre la *falacia naturalista* el que el bien sea una propiedad simple e indefinible en los términos propuestos por Moore. Basta con que sea indefinible por propiedades no morales o valorativas para que la acusación siga en pie contra la mayoría de los filósofos a los que Moore intenta refutar. Esta última afirmación, a su vez, si es probada, resuelve las objeciones primera y segunda (que son dependientes entre sí): decía Frankena que no se ha probado que el bien no sea una propiedad natural, ni que se identifique con otras propiedades naturales. Si se prueba la primera proposición objetada (‘el bien no es una propiedad natural’), entonces se sigue necesariamente la segunda (‘el bien no se identifica con ninguna propiedad natural’) por aplicación del principio de tercero excluido: si $A = B$ y $C \neq B$, entonces $A \neq C$, donde A es una propiedad cualquiera, B es ‘natural’ y C es ‘bueno’. Hare y Nowell-Smith procuran mostrar, precisamente, que la primera proposición (‘el bien no es una propiedad natural’) es verdadera por vía del análisis del lenguaje: las propiedades naturales pertenecen de suyo al lenguaje enunciativo o teórico, mientras que ‘bueno’ y otras nociones semejantes como ‘deber’, ‘correcto’ o ‘justo’, pertenecen de suyo al lenguaje

³³² William K. FRANKENA. “La falacia naturalista”, p. 93

prescriptivo o práctico, y cumplen una función radicalmente distinta de aquella que desempeñan las primeras³³³.

De este modo, Hare, por ejemplo, salva el núcleo del razonamiento de Moore volviendo a poner el énfasis en el sentido o inteligibilidad de la pregunta por la bondad de aquello a lo que se le ha atribuido la propiedad *X* con la que se había definido *bueno*: aunque no hay absurdo en definir potrillo como ‘caballo de pocos años’, a pesar de que potrillo no sea otra cosa que ‘caballo de pocos años’, sí habría absurdo en preguntar si *Y*, que es un potrillo, es un caballo de pocos años. Sería semejante a preguntar si Pedro, que es padre, tiene un hijo, una vez conocida la definición de padre como ‘aquel que tiene un hijo’. En cambio, no hay absurdo en preguntar si tal acto, que es placentero, es bueno, o si el sacrificio de Isaac por Abraham, que Dios quiere, es igualmente bueno. Estas preguntas tienen sentido, insistirá Hare, aunque fuera verdad que una y otra cosa son buenas. Pero para afirmar tal cosa es necesario mostrar que hay alguna diferencia entre unas y otras preguntas (puesto que un naturalista afirmaría que todos los casos anteriores son idénticos, supuesto que se han admitido las respectivas definiciones).

Hare lleva el argumento de la pregunta abierta al terreno estrictamente ético, y lo formula de un modo ligeramente diverso, añadiendo un elemento que evitaría las equivocidades permitidas por la exposición mooreana:

“[S]i fuera verdad que ‘Un buen *A*’ significa lo mismo que ‘Un *A* que es *C*’, sería imposible usar la oración ‘Un *A* que es *C* es bueno’

³³³ El núcleo de la crítica que hace Sumner a los argumentos de Hare contra el naturalismo consiste en la afirmación de que la ‘función lingüística’ de las palabras no es necesariamente determinante en relación con su significado. Más adelante se intentará mostrar de qué modo esto podría afectar a las razones de Hare. Vid. L. W. SUMNER. “Hare's Arguments Against Ethical Naturalism”, en *The Journal of Philosophy*, vol. LXVI, 21, 1967, p. 791. Algunos aspectos de esta crítica han sido anticipados por Hancock (Vid. Roger HANCOCK. “The Refutation of Naturalism in Moore and Hare”, p. 333-334).

para encomiar los A que son C, porque esta oración sería analítica y equivalente a 'Un A que es C es C'. Pero resulta claro que usamos oraciones de la forma 'Un A que es C es bueno' para encomiar los A que son C; y que cuando hacemos eso, no realizamos el mismo tipo de cosa que cuando decimos 'Un potrillo es un caballo de pocos años'; es decir, encomiar no es el mismo tipo de actividad lingüística que definir”³³⁴.

Lo que, en este ejemplo, viene a añadir Hare como elemento que evita la equívocidad presente en la exposición de Moore, es la singularidad del uso encomiástico en el lenguaje moral: cuando se dice que un acto que causa felicidad es bueno, hay en esa oración - según el uso común del lenguaje- una intencionalidad encomiástica, que sería imposible si bueno se identificara con ‘lo que causa felicidad’. La proposición ‘un potrillo es un caballo de pocos años’ sólo tiene sentido en su función definitoria para facilitar la comprensión de lo definido. Conocido lo que es un potrillo, ya no tiene un uso inteligible la proposición ‘Y, que es un potrillo, es un caballo de pocos años’. Por el contrario, las proposiciones ‘el acto Y, que causa felicidad, es bueno’ o ‘el acto Y, que es conforme a la voluntad de Dios, es bueno’ tienen sentido, aunque sepamos que todo lo que causa felicidad, o lo que es conforme a la voluntad de Dios, es bueno. Y esto es así, diría Hare, porque en la predicación de *bueno* añadimos algo -el encomio-, que no está presente en la sola afirmación de que Y causa felicidad o es conforme a la voluntad de Dios. Así, por ejemplo, reduciendo el terreno a un ejemplo más concreto, podría alguien decir que un *buen* padre se define como ‘un padre que se ocupa del bienestar de sus hijos’, sin embargo, cuando se propone la oración ‘Pedro, que se ocupa del bienestar de sus hijos, es un *buen* padre’, no se propone, simplemente, que ‘Pedro, que se ocupa del bienestar de sus hijos, se ocupa del bienestar de sus hijos’, porque entonces la oración carecería de sentido cuando ya se sabe que todo *buen* padre se ocupa del bienestar de sus hijos. Y, sin embargo, la oración tiene sentido y, de hecho, es empleada en el lenguaje común

³³⁴ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 93.

para encomiar la actitud de Pedro para con sus hijos. A la vez, que sea posible la proposición ‘Pedro se ocupa del bienestar de sus hijos’ sin que haya en ella ninguna función encomiástica, implica que el encomio, que viene a añadir la predicación de ‘bueno’, no está necesariamente unido a la cualidad de ‘ocuparse del bienestar de sus hijos’, de manera que no puede ser esto lo que define a un *buen* padre.

Sumner sintetiza este argumento de Hare en el siguiente silogismo hipotético:

“Si ‘Buen A’ significa ‘A que es C’, entonces ‘Este A que es C es bueno’ significa ‘Este A que es C es C’.
 ‘Este A que es C es bueno’ se usa para encomiar A por ser C.
 ‘Este A que es C es C’ no puede ser usado para encomiar A por ser C.
 Luego, ‘Este A que es C es bueno’ no significa ‘Este A que es C es C’.
 Luego, ‘Buen A’ no significa ‘A que es C’”³³⁵.

Ahora bien, de todo lo anterior se puede concluir que el hecho de que la predicación de *bueno* añada algo a la afirmación de que el acto *Y* es causa de felicidad o conforme a la voluntad de Dios, sólo es posible si las proposiciones ‘bueno es lo que causa felicidad’ o ‘bueno es lo conforme a la voluntad de Dios’ son proposiciones sintéticas, porque si fuesen analíticas, todo lo que se dice al decir bueno se diría al decir ‘causa de felicidad’ o ‘conforme a la voluntad de Dios’, y no podría añadirse el encomio. Y esto mismo que se advierte en la

³³⁵ L. W. SUMNER. “Hare's Arguments Against Ethical Naturalism”, p. 785. Sumner, de cualquier modo, es extremadamente crítico con esta reformulación del argumento de la pregunta abierta. El núcleo de su contraargumento es el siguiente: para que el razonamiento de Hare funcione, haría falta añadir esta premisa: “[p]ara dos palabras cualesquiera, a y b, a significa lo mismo que b sólo si cualquier función lingüística realizable mediante el uso de a es también realizable mediante el uso de b, y viceversa” (Ibid., p. 791). Pero tal premisa parece evidentemente falsa -piensa Sumner-, porque muchas palabras sinónimas cumplen funciones diversas en diferentes contextos lingüísticos. Así, por ejemplo, existen palabras sinónimas en el lenguaje formal e informal, pero el sólo hecho de que unas pertenezcan al lenguaje formal y otras al informal, demuestra que no cumplen la misma función.

función encomiástica del lenguaje moral, aparece en todas sus demás funciones. El lenguaje prescriptivo da buena cuenta de ello: si se intenta definir el deber por referencia a alguna otra cosa (por ejemplo, al interés común, para hacer uso de las cuestiones planteadas en la primera sección del capítulo 1 de este trabajo), entonces carece de sentido la prescripción de aquello que realiza o posee la propiedad con la que se ha definido al propio deber. V. Gr., la proposición '*Debes hacer X, que es de interés común*', carecería de sentido si ya se sabe lo que es el deber. O, para plantearlo en términos más próximos al argumento de la pregunta abierta: si se define el deber como aquello que es de interés común, y se afirma que X es de interés común, entonces no habría inteligibilidad en la pregunta '*¿Debo hacer X?*'. Y, sin embargo, como ya se ha visto, las proposiciones '*Vas a hacer X, que es de interés común*' y '*Haz X, que es de interés común*' tienen una diferencia fundamental en aquello que Hare ha llamado el *néustico* de la proposición, y que consiste en que, en la primera oración -que es descriptiva-, simplemente se establece que *es el caso* que X sea de interés común. En la segunda, en cambio, el *néustico* añade la orientación al deber ser de la acción humana, que es lo propio y distintivo del lenguaje prescriptivo. Esto último sería imposible si el deber quedase convenientemente definido por su referencia al interés común, porque si la proposición "*el deber es lo que es de interés común*" fuese analítica, entonces todo lo que puede decirse al decir *deber* estaría ya dicho al decir *es de interés común*. Sin embargo, en el lenguaje común la proposición '*pagar impuestos es de interés común, debes hacerlo*' no es una redundancia absurda como sería '*pagar impuestos es de interés común, es de interés común*' o '*debes pagar impuestos, debes hacerlo*'.³³⁶

336

También en este punto es muy aguda la crítica de Sumner, quien afirma que Hare se contradice al negar la verdad de la proposición hipotética "si 'Potrillo' significa 'Caballo de pocos años', entonces 'Un potrillo es un caballo de pocos años' significa 'Un caballo de pocos años es un caballo de pocos años'" y admitirla para una proposición semejante sobre el significado de los términos valorativos. En este punto, dice Sumner, las diferencias en el *néustico* no son relevantes. Vid. L. W. SUMNER. "Hare's Arguments Against

Esta diferencia en el *néustico* de las proposiciones es lo que haría inválido el ejemplo del uso de los términos ‘agua’ y ‘H₂O’ para sostener la posibilidad de definir ‘bueno’ por otras propiedades naturales o suprasensibles, o el ‘deber’ por alguna cuestión de hecho - como el interés común-, porque en dos proposiciones idénticas en las que sólo cambia ‘agua’ por ‘H₂O’, o viceversa, el *néustico* es también idéntico, mientras que no sucede lo mismo con ‘bueno’ y aquellas otras propiedades, o ‘deber’ y cualquier cuestión de hecho. Para que se advierta esto claramente, se puede volver sobre los ejemplos empleados en su momento para explicar la distinción entre *néustico* y *frástico*: las proposiciones ‘Vas a detener el coche en la esquina’ y ‘Detén el coche en la esquina’ comparten el mismo *frástico*, que podría formularse del siguiente modo neutro: ‘Tú detener el coche en la esquina en el futuro inmediato’; el *néustico* añade al *frástico* un modo de asentimiento: si la proposición es indicativa, el asentimiento señala que el contenido *frástico* de la proposición ‘es el caso’; si la proposición es imperativa, en cambio, el asentimiento implica una sugerencia a la acción, que de ningún modo se encuentra en la proposición indicativa. Si se trasladan estas distinciones a los ejemplos del agua y el H₂O, por una parte, y del bien y cualquier propiedad natural, o el deber y alguna cuestión de hecho, por la otra, entonces se advertirían claramente las diferencias que quiere exponer Hare: las proposiciones ‘Tal líquido Y es agua’ y ‘Tal líquido Y es H₂O’ tienen idéntico *néustico*, pero las proposiciones ‘La acción X es buena (o debe ser hecha)’ y ‘La acción X causa felicidad (o es de interés común)’, en cambio, poseen diverso *néustico*, porque en las unas se añade el orden a la acción y en las otras sólo se señala ‘lo que es el caso’.

Otra vez, podríamos suponer que Hare, o Moore, o Nowell-Smith estarían dispuestos a conceder -aunque sea hipotéticamente- que lo que es de interés común debe hacerse *siempre*. Pero, aún así, la

Ethical Naturalism”, p. 786. Véase, también, la crítica de Holmes a los argumentos de Hare en este punto: Robert HOLMES. “The Case Against Ethical Naturalism”. En *Mind* vol. 73, n. 290, pp. 292-295.

clave estaría en advertir que las proposiciones *el deber es lo que es de interés común* o *debe hacerse lo que es de interés común*, son proposiciones sintéticas, y no analíticas, es decir, no hay una conexión necesaria entre el sujeto y el predicado, ni queda el primero definido - ni parcial, ni totalmente- por el segundo³³⁷.

Así, pues, la *falacia naturalista* es un error de amplio espectro en el uso del lenguaje moral. Nowel-Smith sintetiza muy claramente esta amplitud (a la vez que manifiesta, él también, el claro nexo entre *falacia naturalista* y *ley de Hume*):

*“Los que se oponen a la falacia naturalista han señalado sus errores lógicos. Es cierto que los términos gerundivos y deontológicos no pueden ser definidos en términos de placer, deseo o propósito siquiera. [...] También es cierto que los juicios gerundivos y los juicios de valor no se siguen lógicamente de los enunciados descriptivos acerca de lo que gusta a los hombres, de aquello de lo que disfrutan o de aquello que aprueban [...] [La persona que usa estos términos] [n]o está haciendo lo que hacen los psicólogos, o sea, describir, explicar y comentar lo que le gusta a la gente, aquello de lo que disfruta o lo que aprueba; tampoco está haciendo lo que hacen los filósofos morales, que es describir, explicar y comentar el modo como la gente usa los términos morales; está usando él mismo el lenguaje moral, aprobando, encomiando, aconsejando, exhortando, recomendando o valorando”*³³⁸.

El modo en que Nowell-Smith presenta la cuestión es muy interesante porque añade la explicitación de un elemento presente en

³³⁷ “De acuerdo con Moore, Hare y otros que usan este argumento [de la pregunta abierta] *sin importar qué sea P* [supuesto que *P* es una propiedad natural], *se puede reconocer que X tiene* [la propiedad natural] *P* y, *aún así*, preguntar razonablemente *si X es realmente bueno o correcto* [...] indicando que la pretendida equivalencia [entre *P* y bueno] *no es verdadera, al menos por definición*”. Stephen BALL. “Linguistic Intuitions and Varieties of Ethical Naturalism”. En *Philosophy and Phenomenological Research* vol. LI, n. 1, p. 6.

³³⁸ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, pp 202-203.

el trasfondo de la doctrina analítica sobre la *falacia naturalista* que será de gran relevancia para entender la recepción de esta objeción en los autores de la NNLT. Lo que, en el fondo, está en juego, como se advierte en el párrafo citado, es la adecuada distinción y separación entre las dimensiones práctica y especulativa del lenguaje y la razón. Lo que estaría denunciando la *falacia naturalista* es la pretensión de definir en términos teóricos (en realidad, el *definir* sería una actividad propiamente teórica) unas ideas o conceptos que son de naturaleza práctica (y, por esta razón, indefinibles en sentido propio).

1.3. Breve nota relativa al empirismo y el nominalismo como antecedentes de la doctrina analítica sobre la *falacia naturalista*.

En la explicación de la versión analítica de la *ley de Hume*, realizada en el primer capítulo de este trabajo, se hacía ya mención del carácter claramente empirista y, consecuentemente, también nominalista de los autores analíticos de primera y segunda generación. En esta sección del segundo capítulo sólo se añadirán algunas referencias al modo en que estas características -el empirismo y el nominalismo- de la filosofía de Moore y sus sucesores se muestran con singular nitidez en la doctrina de la *falacia naturalista*, a la vez que se intentará advertir sobre ciertos supuestos de tales características que tienen relevancia para comprender la posterior recepción, por la NNLT, de la objeción que la acusación de *falacia naturalista* supondría para el iusnaturalismo.

El trasfondo empirista de la primera filosofía analítica ha quedado, creemos, bastante claro en la sección 2.1 del primer capítulo de esta tesis, en la que se advertía que, para Moore, todo el conocimiento tiene su punto de partida en la experiencia de dos tipos de hechos: físicos y mentales, y que toda proposición referida a estos hechos, si es sometida al análisis, nos llevará a unos elementos simples que son los *datos sensibles*, cuyos conceptos se constituyen en los átomos lógicos sobre los que se construye todo el entramado racional, cuestión que desarrolló singularmente Bertrand Russell. Y que este carácter empirista de la filosofía analítica persiste en el

tiempo es algo también patente, como advierte Santos Camacho: “[e]sta constante, a la que nos hemos referido en otras ocasiones [la que se constituye en principio de unidad de autores con propuestas diversas, como Urmson, Hare, Nowell-Smith o Toulmin] no es otra que la aceptación dogmática de los supuestos empiristas”³³⁹.

Pero hay un aspecto, de este empirismo, que se manifiesta con singular claridad en la formulación de la doctrina de la *falacia naturalista*, y es el concepto de *naturaleza*. Como ya se ha visto, el núcleo de la objeción contra los *naturalismos* apunta hacia la imposibilidad de definir el bien mediante su identificación con propiedades *naturales* o, en otros términos, a la imposibilidad de encontrar significación moral en los hechos de la *naturaleza*. La cuestión es: ¿qué naturaleza? Moore es muy explícito en la respuesta a esta cuestión: “[c]on ‘naturaleza’ doy y he dado a entender lo que constituye el tema de las ciencias naturales y también de la psicología. Puede decirse que incluye todo lo que ha existido, existe o existirá en el tiempo”³⁴⁰. Y con esta aproximación al concepto de naturaleza, el filósofo cambrigense resuelve, a la vez, dos cuestiones: por una parte, el hecho de que la *naturaleza* sea ‘el tema de las ciencias naturales y la psicología’ revela que se reduce a aquello que es objeto de la experiencia³⁴¹: “esa otra cosa, con referencia a la cual se define bueno, puede ser o lo que podríamos llamar un objeto natural -algo cuya existencia es admitidamente objeto de la experiencia- [...]”³⁴². Esta experiencia, tal como la concibe Moore, puede ser externa -objeto de las ciencias naturales-, o interna -objeto de la psicología-, esto es, corresponde a -o tiene como objeto- los hechos físicos y mentales de los que hablaba en “Defensa del sentido común”³⁴³. Es bien sabido que Moore dedicó toda su vida -sin llegar a

³³⁹ Modesto SANTOS CAMACHO. *Ética y filosofía analítica*, p. 503.

³⁴⁰ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 118.

³⁴¹ Sobre esta cuestión, vid. Nicholas L. STURGEON. “Moore on Ethical Naturalism”, p. 541-542.

³⁴² G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 116-117.

³⁴³ G. E. MOORE. “Defensa del sentido común”, pp. 253 y ss.

conclusiones definitivas- al estudio de la naturaleza de estos hechos, de los datos sensibles en los que los conocemos y del acto mismo de la percepción. Es igualmente cierto que, en estas materias, fue duramente criticado por sus propios sucesores, pero lo relevante, en este punto, es que la orientación epistemológica fundamental, que era la del empirismo, no desapareció nunca, ni en sus propios escritos, ni en los trabajos de aquellos que prolongaron su obra en lo relativo a la aplicación del método analítico en la filosofía moral y, más específicamente, en la precisión y desarrollo del argumento contenido en la acusación de *falacia naturalista*. Para todo ellos, la naturaleza se identifica con lo real, y “*la realidad no es más que facticidad, hechos dados aquí y ahora, situados en las coordenadas de espacio y tiempo, captables únicamente por la vía de la sensibilidad*”³⁴⁴.

Este modo de presentar lo *real* tal como es concebido por estos autores analíticos nos devuelve a la segunda cuestión que resolvía Moore en su aproximación a la *naturaleza* reseñada poco más atrás: puesto que lo real se restringe a lo que es objeto de la experiencia, nada que esté fuera del tiempo (propiedad de lo sensible), nada que no sea lo que *ha existido, existe o existirá en el tiempo*, existe verdaderamente, con lo cual añade una dimensión negativa a su concepción de la *naturaleza*: si lo positivo era la asociación de lo *natural* con lo que es objeto de experiencia, lo negativo será la exclusión del mundo de lo *natural*, del orden real, de todo aquello que sea suprasensible. De este modo, queda manifiesta una de las notas distintivas de todo empirismo, como es el reconocimiento, exclusivamente, de la realidad de los individuos.

Así, y otra vez, el modo en que es propuesta y defendida la objeción de *falacia naturalista* contra la casi totalidad de los sistemas morales pre-analíticos, desnuda los supuestos nominalistas de la filosofía que sustenta tal objeción. Permítasenos un breve retorno al pensamiento de Guillermo de Ockham: ya se ha dicho que el núcleo de las tesis de este filósofo tardo medieval es la negación de la

³⁴⁴ Modesto SANTOS CAMACHO. *Ética y filosofía analítica*, p. 504.

realidad de los universales, lo cual, como es evidente, toca al núcleo mismo de la metafísica, cosa que advierte Moore³⁴⁵: “[c]on el reconocimiento de verdades como estas -verdades que han sido llamadas ‘universales’- y con el reconocimiento de su diferencia esencial con lo que podemos tocar, ver y sentir, comienza la metafísica propiamente”³⁴⁶, de manera que el empeño del metafísico es completamente vano, tanto cuanto se reduce a la reflexión sobre algo que no es real, con la pretensión de que sí lo es: “[los metafísicos] [s]iempre se han ocupado en gran medida [...] de la clase de objetos, o de propiedades de objetos, que ciertamente no se dan en el tiempo, que no son, por ende, partes de la naturaleza y que, de hecho, no existen en absoluto”³⁴⁷. Se ha visto, también, que esta negación tiene una aplicación perfectamente correspondiente en el atomismo lógico que inicia Russell, y del cual es dependiente Moore en el núcleo más íntimo de su doctrina ética: “[e]n este argumento del carácter indefinible de la bondad, Moore deja ver su posición atomista: esta teoría supone que ningún objeto simple (ningún átomo lógico) puede ser analizado o definido. La propiedad de ser bueno (la bondad), al ser un objeto simple, no se puede definir”³⁴⁸.

Pero hay una conclusión o consecuencia de la negación nominalista de la realidad de los universales que es aún más relevante para la cuestión que interesa en estas páginas: se trata de la univocación del concepto de ente. Es patente que, una vez que ha sido negada la realidad del universal, ya no es posible admitir la factibilidad lógica de una predicación verdaderamente analógica, cosa que el propio Ockham advirtió con claridad: “no hay una predicación analógica que se distinga de la predicación unívoca, equívoca y

³⁴⁵ Sturgeon, en todo caso, muestra muy claramente que el concepto de “metafísica”, en Moore, es completamente equívoco. Vid. Nicholas L. STURGEON. “Moore on Ethical Naturalism”, p. 531.

³⁴⁶ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 192.

³⁴⁷ Ibid., p. 191.

³⁴⁸ Maximiliano MARTÍNEZ. “La falacia naturalista y el argumento de la pregunta abierta”, p. 70.

denominativa”³⁴⁹. Pero si ya no es posible la analogía (al menos la analogía de los conceptos, porque podría concebirse, de algún modo, la analogía de los términos, cosa que hacen algunos autores analíticos³⁵⁰), entonces ya no hay espacio para afirmar al *ens commune* como objeto de la metafísica, puesto que tal objeto sólo podría tener un sentido coherente si fuese predicado analógicamente - con analogía de proporcionalidad propia- de todos y cada uno de los entes, esto es, si al decir *ente* de todos y cada uno de los entes, se dijera toda la entidad de cada ente, sin que por ello el concepto resultase completamente equívoco. Ockham llegará a admitir la posibilidad de aprehender un concepto de *ente* predicable de Dios y todas las criaturas: “*de algún accidente que he visto, abstraigo un concepto de ente que no concierne más a aquél accidente que a la sustancia, ni más a las criaturas que a Dios*”³⁵¹, pero este concepto habrá de ser completamente unívoco, de modo que sólo podrá operar como una suerte de género supremo. Lo que no advierte es que un concepto tal es, necesariamente, máximamente extensivo y mínimamente comprensivo (o, mejor, nulamente comprensivo), de manera que, diciéndolo aparentemente todo, en realidad no dice nada³⁵².

Ahora bien, negar el carácter analógico del concepto de ente exige negar su carácter trascendental, y cuando tal carácter se niega del ente, como es obvio, no es ya posible afirmarlo de ninguna propiedad que se predique del ente en cuanto ente, de manera que

349 “[N]on est aliqua predicatio analoga ut distinguit contra praedicatione univoca, equivoca et denominativa”. Guillermo de OCKHAM. *III Sent.* 9, E.

350 Vid. Napoleón SANTOS AGUILERA. “La relación entre la filosofía tomista y la filosofía analítica. Ideas de Mauricio Beuchot”. En *Analogía filosófica* número especial 1-1991, pp. 25-61.

351 “[A]liquo accidente quo vidi abstraho conceptum entis quo non plus respicit illud accidens qua substantiam, nec plus creaturam quem Deum” *III Sent.* 9, R. Vid., también, *I Sent.* 2, 9, P.

352 Vid. Guillermo de OCKHAM, *I Sent.* 3, 1, E; *Quodlibet* 2, 7; *Summa totius logicae* 3, 2.

tampoco habrá ya modo de afirmar una bondad trascendental. Tomás de Aquino, como exponente privilegiado de la metafísica clásica, es singularmente claro en esta dependencia de la trascendentalidad del bien respecto de la trascendentalidad del ente y la verdad: “*El intelecto aprehende, primero, al mismo ente; luego, aprehende que entiende al ente; y, en tercer lugar, aprehende que apetece al ente. De donde lo primero es la razón de ente, lo segundo la razón de verdadero, y lo tercero la razón de bueno*”³⁵³. Consecuentemente, negada la trascendentalidad -y la misma realidad- del ente, no tiene ningún sentido intentar fundar la concepción de lo bueno en alguna referencia -ni qué decir de identificación- a lo que es real: “[s]us aseveraciones [las de los metafísicos] implican incluso -como he dicho- que esta proposición ética [que hay una bondad perfecta] se desprende de ciertas proposiciones metafísicas, que la cuestión de qué es real tiene alguna conexión lógica con la cuestión de qué es bueno”³⁵⁴. Tal pretensión de una conexión lógica entre lo que es real y lo que es bueno no es más que una manifestación del error que ha sido denunciado como *falacia naturalista*:

“*La idea de bien es un concepto irreducible, ‘no natural’. Es algo que no existe en el tiempo ni puede ser sensiblemente percibido. Por ello, no se puede describir lo bueno asociándolo con otros objetos existentes (placer, deseo, lo normal o la necesidad), o con otros suprasensibles (el todo, lo absoluto o lo infinito que resume el deber ser y el ser, ‘el deber ser que es’)*”³⁵⁵.

Como es evidente, si no existe nada fuera de este mundo ‘natural’, y el bien es ‘no natural’, la filosofía moral analítica tendrá

353 “*Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni*”. *S. Th.* I, q. 16, a. 4 ad 2.

354 G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 194-195.

355 María Isolina Dabove. “Aproximación a la filosofía analítica desde la bioética y el bioderecho. Similitudes, diferencias y posibilidades”. En *Bioética y Derecho* 3, 1998, p. 29-30.

un grueso problema para explicar qué es el bien que aparece en las proposiciones éticas. La solución intuicionista de Moore, desde luego, no satisfizo a ninguno de sus seguidores³⁵⁶, y la historia posterior revela que casi cada autor analítico que enfrenta los problemas de la ética ofrece una solución distinta para la cuestión. Pero, de cualquier modo, esas soluciones no son ya interesantes para el objetivo de estas páginas, y sólo cabe añadir sobre ellas la insistencia en que - independientemente de las respuestas que se intentan para este problema- permanecen constantes, como una seña de identidad, los antecedentes empiristas y nominalistas que se hallan en la base de los conceptos éticos fundamentales de buena parte de la filosofía analítica. En el capítulo IV de este trabajo se procurará mostrar la importancia de estos antecedentes en la recepción de la doctrina de la *falacia naturalista* por la NNLT.

³⁵⁶

El propio Moore es consciente de la debilidad de su solución, como se revela en las discusiones que mantuvo con sus críticos. Vid. G. E. MOORE. "Réplica a mis críticos". En Philippa FOOT (ed.). *Teorías de la ética*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1994, pp. 56-79. Como ejemplo de la crítica de la tesis que, en este punto, sostiene Moore, vid. C. L. STEVENSON. "Argumentos de Moore contra ciertas formas de naturalismo ético", en Philippa FOOT (ed.), *Teorías sobre la ética*. Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 1974, pp. 31-55. Geiger trata al intuicionismo, y a la propia tesis de la *falacia naturalista*, como 'el traje nuevo del emperador', porque dejaría desnudos los esfuerzos de la ética racional, pero nadie se atrevería a decirlo, por temor a la *falacia*. (Vid. George R. GEIGER. "A Note on the Naturalistic Fallacy", pp. 338-339).

2. EL NATURALISMO ÉTICO Y EL IUSNATURALISMO.

2.1. La equivocidad del naturalismo

Como el propio Moore advierte³⁵⁷, el nombre de *falacia naturalista* para el error lógico que intenta denunciar no es del todo afortunado, porque alcanza a sistemas morales que no son, según la definición mooreana, *naturalistas* en sentido estricto. Frankena es, otra vez, muy claro para señalar el punto:

“[E]l señor Moore debería haber añadido que, cuando alguien confunde ‘bueno’, que no es ni un objeto ni una cualidad metafísicos, con cualquier cualidad u objeto metafísicos, como hacen los moralistas metafísicos, según él, entonces esa falacia debería recibir el nombre de metafísica. En cambio, la llama naturalista también en este caso, aunque reconoce que se trata de un caso diferente, puesto que las propiedades metafísicas son no-naturales, procedimiento que ha extraviado a muchos lectores de *Principia Ethica*”³⁵⁸.

Las consecuencias de esta confusión introducida por Moore son bastante amplias: por una parte, el concepto mismo de *naturalismo* queda sometido a una grave equivocidad: si se emplea para referirse a las teorías éticas que buscan su fundamento en la *naturaleza* tal como ésta es entendida por Moore y muchos de los analíticos posteriores - esto es, en un sentido empirista-, entonces quedan excluidas de tal categoría los sistemas éticos cuya fundación es *metafísica*. No obstante, muchas de estas últimas teorías no admiten el concepto empirista de naturaleza y, de hecho, sostienen que la base de la moral se encuentra, efectivamente, en el orden propio de la naturaleza, pero entienden tal concepto en un sentido metafísico. Así, pues, aunque Moore excluye del *naturalismo* a estas teorías, las incluye en el error

³⁵⁷ Vid. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 116-117; también G. E. MOORE. “Prefacio a la segunda edición de *Principia Ethica*”. En G. E. MOORE. *Principia Ethica*, pp. 49-50.

³⁵⁸ William K. FRANKENA. “La falacia naturalista”, p. 89.

que ha denominado *falacia naturalista*³⁵⁹. Por el contrario, muchos de los autores que sostienen tales sistemas morales estarían dispuestos a auto-incluirse en el *naturalismo* aunque, desde luego, no admitirían la validez de la objeción que para ellos supondría la *falacia naturalista*. Y también hay otros que, aunque fundan la moral en la naturaleza, no estarían dispuestos a ser categorizados como *naturalistas*, puesto que reservan tal nombre para ciertas versiones erróneas de la fundamentación de la ética en la naturaleza. Pero la confusión es aún mayor porque, entre los sistemas que Moore denomina *metafísicos* hay algunos que, efectivamente, evitan fundar la moral en la naturaleza y, sin embargo, también se harían merecedores de la crítica contenida en la acusación de *falacia naturalista*. La maraña de posibilidades que resulta de la combinación de estas confusiones, hace que el término *naturalismo*, en el contexto del desarrollo posterior de las tesis de Moore, sea extremadamente equívoco, como advierte el propio Hare, quien, a la vez, hace una elección relativa al modo de emplearlo: “[d]esde que Moore introdujera el término [naturalismo], infortunadamente se le usó de manera muy imprecisa. Por ello lo mejor es reservarlo para aquellas teorías contra las que resulta válida la refutación de Moore”³⁶⁰. Contra lo que Hare piensa, una elección de esta naturaleza no elimina tan fácilmente las confusiones que se han generado. Por el contrario, se confirman e intensifican

³⁵⁹ Como ya se dijera, no está nada claro el concepto de ‘metafísica’ que tenía Moore en mente. Al parecer, lo reservaba para las filosofías que afirmaban la existencia de una realidad suprasensible, cosa más propia -en su opinión- de la fe religiosa que de la actividad racional. De este modo, quedaban excluidas de entre las ‘metafísicas’, ciertas posturas teóricas que han sido universalmente reconocidas como tales, como el materialismo y el naturalismo filosófico (no ético): “*me parece que Moore no alcanza la claridad que desea acerca de qué es lo que para él cuenta como metafísica, pero, por sus ejemplos, es claro que el materialismo y, de modo más general, el naturalismo filosófico, no cuentan, para sus propósitos, como perspectivas metafísicas*” Nicholas L. STURGEON. “Moore on Ethical Naturalism”, p. 531.

³⁶⁰ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 93.

algunas de las confusiones reseñadas³⁶¹. Una de las más notorias -y la más interesante para los objetivos de este trabajo, puesto que estimamos que tal confusión se halla en la base de ciertas tesis centrales de la NNLT- es la que se sigue de aplicar la misma categoría de *naturalista* a autores que defienden distintos conceptos de naturaleza -unos, un concepto metafísico, y otros, un concepto empirista-, con la consecuencia de que se pase por alto esta diferencia esencial y -por el carácter empirista de los propios autores analíticos- se trate la naturaleza de los metafísicos como si tuviese el mismo significado que la de los empiristas. No obstante, por razones metodológicas se seguirá a Hare en esta elección, de modo que, por *naturalismo*, se entenderá todas aquellas teorías éticas que, independientemente de su fundamento -esto es, sin importar si se trata de teorías metafísicas o no- se harían susceptibles de la objeción de *falacia naturalista*. Y estas teorías serían aquellas para las que las propiedades morales pueden ser descritas en términos absolutamente no morales³⁶² o, en el lenguaje de Hare, serían naturalistas aquellas

³⁶¹ Sumner registra, en Hare, hasta ocho modos distintos de definir lo que es una teoría naturalista. Modos que, aunque estarían conectados entre sí, no son idénticos, y plantean multitud de problemas diferentes. Vid. L. W. SUMNER. "Hare's Arguments Against Ethical Naturalism", pp. 780-781.

³⁶² Vid. Nicholas L. STURGEON. "Moore on Ethical Naturalism", p. 537. Hancock propone una definición un poco distinta: "*'Naturalismo' tal como es usado por Moore y Hare puede ser definido como aquella perspectiva en la que las palabras éticas -como 'bueno' o 'correcto'- son sinónimas con expresiones que designan propiedades naturales*" (Roger HANCOCK. "The Refutation of Naturalism in Moore and Hare", p. 327). O, poco más adelante: "[l]a mejor manera de definir '*naturalismo*', tal como es usado por Moore y Hare, puede ser, simplemente, que el naturalismo es la consideración de que los términos éticos son sinónimos de términos no éticos" (Ibid.). Nos parece más adecuada la propuesta de Sturgeon, al menos en lo que toca a la formulación de la cuestión tal como la hace Hare, aunque es verdad que las definiciones propuestas por Hancock se aproximan más a los términos de la fórmula de Moore. Stephen Ball, de cualquier modo, piensa que el planteamiento de la cuestión como un problema de sinonimia, no hace justicia ni siquiera a la mente de Moore. (Vid. Stephen BALL. "Linguistic Intuitions and Varieties of Ethical Naturalism", pp. 28-29).

teorías éticas que sostienen que los juicios morales poseen condiciones de verdad que no son, ellas mismas morales³⁶³, esta descripción del naturalismo es admitida incluso por algunos de sus defensores³⁶⁴, de manera que sirve como una primera aproximación general a la cuestión.

Así pues, a partir de esta aproximación general, se puede advertir que las teorías éticas que se ajustan a aquella descripción -y que, por tanto, quedarían en entredicho por la denuncia de Moore- admitirían, fundamentalmente, una primera gran división o clasificación: “[l]as teorías que me propongo examinar pueden dividirse convenientemente en dos grupos”³⁶⁵. El primero de estos tipos, clases o grupos, y al que Moore dedica más tiempo, serían los naturalismos de base gnoseológica empirista, entre los que destacaría, como ejemplo paradigmático, el utilitarismo de Mill. El segundo grupo estaría constituido por las éticas de fundamento metafísico, entre las que se puede destacar el pensamiento moral de Kant.

Ahora bien, aunque se trata de doctrinas muy diversas, no sería arbitrario que se las contradiga con un mismo argumento porque, no obstante su diversidad, tienen algo en común en el modo de su razonamiento, y aquello común es, precisamente, lo denunciado: “[l]a falacia naturalista implica que siempre que pensamos ‘esto es bueno’, estamos pensando en que la cosa de que se trata mantiene una relación definida con alguna otra”³⁶⁶, y aunque el discurso de metafísicos y empiristas -o naturalistas *stricto sensu*, según el parecer de Moore- se halle separado por un abismo, permanece intacta esta semejanza: siempre que dicen ‘bueno’, piensan en algo distinto de lo

³⁶³ Vid. R. M. HARE. *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*. Traducción de Joan VERGÉS GIFRA. Ariel, Barcelona, 1999, pp. 71 y ss.

³⁶⁴ Vid., por ejemplo, Charles PIGDEN. “Naturalism”. En Peter SINGER (ed.). *A Companion to Ethics*. Blackwell, Oxford, 1991, p. 421.

³⁶⁵ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 116.

³⁶⁶ Ibid.

bueno mismo. Por supuesto, aquello distinto en lo cual encuentran la fuente del significado de ‘bueno’, manifestará, ya, ese abismo que separa a uno y otro grupo: *“esta otra cosa, con referencia a la cual se define bueno, puede ser o lo que podríamos llamar un objeto natural - algo cuya existencia es admitidamente objeto de la experiencia- o puede ser un objeto del que sólo se infiere que ha de existir en un mundo real suprasensible”*³⁶⁷.

Las primeras teorías, esto es, las naturalistas *stricto sensu*, son *“aquellas teorías de la ética que postulan que lo único bueno consiste en cierta propiedad de las cosas existente en el tiempo, porque suponen que ‘bueno’ mismo puede definirse con referencia a tal propiedad”*³⁶⁸, en lo que se advierte el concepto de *naturaleza* que tiene en mente Moore, esto es, el de *naturaleza* como las cosas que se hallan en el mundo físico -a las cuales pertenece el tiempo como propiedad- y que son, en consecuencia, objeto de la experiencia sensible. Así, pues, este naturalismo comete la falacia denunciada en cuanto que procura definir el bien con fórmulas del tipo ‘bueno es X’, donde X ocupa el lugar de una propiedad que es objeto de la experiencia sensible (como deseado o placentero) y que, como tal, es propia del estudio de las ciencias naturales, pero no de la ética. Ahora bien, lo relevante para estas páginas, en este punto, es que *“la falacia con referencia a la cual defino la ‘ética metafísica’ es de la misma clase, y no le daré más nombre que el de falacia naturalista”*³⁶⁹. En otras palabras, las teorías éticas metafísicas serían aquellas que procuran definir bueno con una fórmula semejante a la de las teorías naturalistas *stricto sensu*, como ‘bueno es X’, pero en las que X no ocupa, ya, el lugar de una propiedad natural o susceptible de ser conocida por la experiencia interna o externa, sino el lugar de una propiedad suprasensible.

³⁶⁷ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 116-117.

³⁶⁸ Ibid., p. 119.

³⁶⁹ Ibid., pp. 116-117.

Hare explica el defecto común de estos dos tipos de teorías con el ejemplo del juicio sobre la “bondad” de un cuadro: si se admiran dos cuadros semejantes, no podría decirse que uno es bueno y el otro no salvo que haya, entre ellos, alguna característica diferente, por más insignificante que sea. Si son del todo idénticos, entonces no tendría sentido juzgar a uno bueno y al otro no. Este hecho, dice Hare, podría llevar a concluir precipitadamente que *“existe una característica o un grupo de características de los dos cuadros de las que ‘bueno’ depende lógicamente, tal que, no puede ser que uno sea bueno y el otro no a menos que tales características también difieran”*³⁷⁰. Pero con esta conclusión se ha dado un salto indebido, aunque sutil, al señalar una ‘dependencia lógica’ entre ‘bueno’ y aquellas características en las que difiere el cuadro bueno del que no lo es. La razón de que este salto sea lógicamente indebido es que, aunque fuese verdad que de los dos cuadros se pudiese juzgar a uno bueno y al otro no por alguna diferencia en una característica determinada -por ejemplo, que uno estuviese firmado y el otro no-, no se sigue de ello que ‘bueno’ dependa lógicamente de ‘estar firmado’ porque, de hecho, cuando decimos de un cuadro que está firmado no estamos diciendo lo mismo que cuando decimos que es bueno, y no decimos lo mismo, porque al decir de un cuadro que está firmado sólo estamos haciendo una descripción, mientras que, al decir de él que es bueno, lo que estamos haciendo es una valoración. De aquí que, para Hare, *“lo que resulta inaceptable de las teorías naturalistas es que no toman en cuenta el elemento prescriptivo o de encomio de los juicios valorativos, al intentar derivar tales juicios de enunciados de hecho”*³⁷¹.

Este salto sutil es lo que habría llevado a muchos filósofos a cometer la falacia naturalista, puesto que habrían reducido la tarea de la ética a la búsqueda de aquellas características que implican lógicamente ‘bueno’: *“una reacción natural al descubrimiento de que ‘bueno’ se comporta como lo hace, sea sospechar que hay un*

³⁷⁰ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 85.

³⁷¹ Ibid.

*conjunto de características que juntas implican lógicamente que una cosa sea buena, y darse luego a la tarea de descubrir cuáles son tales características*³⁷², error común, como se ha adelantado, tanto a las teorías éticas naturalistas como a las metafísicas: “*éste es el origen del grupo de teorías éticas que Moore llamó ‘naturalistas’, denominación poco afortunada porque, como Moore mismo dice, sustancialmente la misma falacia puede ser cometida eligiendo para ese fin características metafísicas o suprasensibles*”³⁷³.

2.2. El “naturalismo metafísico”.

Ahora bien, para entender en qué posición quedan estas teorías que intentan hacer depender lógicamente el bien de unas características metafísicas o suprasensibles, es necesario volver sobre el concepto de naturaleza presente en la filosofía analítica. Como se recordará, tal concepto identifica lo real con lo natural, a la vez que reduce la naturaleza a aquello que existe en el tiempo, es decir, a los individuos materiales que son susceptibles de ser conocidos por la experiencia sensible, objetos de las ciencias naturales (y la psicología, añade Moore, aunque en realidad esta última no viene a ser más que una suerte de ciencia natural de los fenómenos mentales o internos), como quedaba claramente dibujado en la definición mooreana de naturaleza: “[c]on ‘naturaleza’ doy y he dado a entender lo que constituye el tema de las ciencias naturales y también de la psicología. Puede decirse que incluye todo lo que ha existido, existe o existirá en el tiempo”³⁷⁴. En otras palabras, en su definición de *naturaleza* Moore muestra nítidamente su asociación a una de las consecuencias más inmediatas de todo empirismo, esto es, su desprecio a la metafísica tal como ésta es entendida por aquella corriente filosófica anglosajona. En otros autores analíticos, el desprecio a la metafísica alcanza ribetes sorprendentes, como en

³⁷² R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 85.

³⁷³ Ibid.

³⁷⁴ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 118.

Warnock, que “concede” que “[u]n sistema metafísico dado, un aparato conceptual ingeniado de punta a cabo, puede poseer virtudes como la elegancia, la simplicidad, la originalidad, la amplitud, la profundidad o la capacidad de dar satisfacción psicológica”³⁷⁵ para, inmediatamente después de esta “generosa” concesión, advertir que “la pretensión de que tal sistema, y sólo él, es verdadero o fiel a la Realidad, es una de esas pretensiones que coloca a la metafísica en terreno resbaladizo, del que es muy probable que acabe por ser violenta y destructivamente expulsada”³⁷⁶. Así, pues, la metafísica es tolerable sólo mientras renuncie a constituirse en una explicación fiel de la realidad. Y la razón de esto es que la pretensión de ser algo más que un sistema internamente coherente, algo más que un intento infructuoso por decir algo del orden real, está inevitablemente condenada al fracaso, como advierte Moore:

“[S]i definiéramos a la ‘metafísica’ no por lo que ha logrado, sino por lo que ha intentado, deberíamos decir que consiste en el intento de obtener un conocimiento, mediante procesos del raciocinio, acerca de lo que existe pero que no es parte de la naturaleza. Los metafísicos realmente han sostenido que pueden ofrecernos tal conocimiento de la existencia no natural. Han afirmado que su ciencia consiste en proporcionar semejante conocimiento, en la medida en que puede apoyarse en razones, de esa realidad suprasensible de la que la religión profesa ofrecernos pleno conocimiento sin razón alguna”³⁷⁷.

³⁷⁵ G. J. WARNOCK. “Analysis and Imagination”. En *The Revolution in Philosophy*, Londres, 1956, pp. 122-123.

³⁷⁶ Ibid.

³⁷⁷ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 193. Es curioso que Geiger, durísimo crítico de la tesis de la *falacia naturalista*, y del intuicionismo de Moore, una de las cosas de que le acusa es de favorecer, indirectamente, a la religión y la ‘filosofía sobrenatural’ en el campo de la ética: “[c]uando no se encuentra un lugar claro para los valores en la ciencia o la filosofía natural, entonces la religión y la filosofía sobrenatural toman alegremente ese espacio (will be glad to take cover). ¿Es esto lo que el anti-naturalista recomienda? Is he prepared to encourage the anti-humanistic nerve failure which has paralyzed great sections of contemporary intelligence? Super-naturalism has many

Pero, como advertirá poco más adelante, esta realidad suprasensible, que los metafísicos pretenden conocer que existe, no existe en absoluto, de manera que la *naturaleza* nada tiene que ver con causas intangibles, ni con inclinación a fines no sensibles, ni con órdenes constitutivos diferentes de la mera composición material de las cosas: “[los metafísicos] [s]iempre se han ocupado en gran medida [...] de la clase de objetos, o de propiedades de objetos, que ciertamente no se dan en el tiempo, que no son, por ende, partes de la naturaleza y que de hecho, no existen en absoluto”³⁷⁸. De aquí el fracaso inevitable de la pretensión metafísica.

Y esta es, consecuentemente, la posición de los “naturalismos metafísicos”: se trata de teorías éticas que no sólo cometen la falacia naturalista, en tanto que procuran identificar ‘bueno’ con una propiedad diversa y no valorativa, sino que, además, lo hacen con una propiedad suprasensible que sitúan en la *existencia*, a pesar de que no existe en absoluto: “esos sistemas de ética que propongo calificaremos de ‘metafísicos’ se caracterizan por describir el ‘bien supremo’ en términos ‘metafísicos’, y se ha explicado que esto significa que lo describen en términos de algo que existe (según sostienen) pero no en la naturaleza”³⁷⁹. Tal pretensión, como explica Santos Camacho, supondría una grave confusión lógica que la filosofía analítica se encarga de mostrar:

“Con lo cual [los metafísicos] llegan a definir lo bueno en términos de existente y a sostener que el concepto y significado de ‘bien’ surge lógicamente y se deduce del concepto de existencia, de realidad. Por esta confusión entre el significado de una verdad no-natural y su existencia, los metafísicos cometen la misma falacia (aun cuando por

allies, secular literary, and theological. It would be a tragedy if one more ally, decked out in all the trappings of philosophic method, would now be flung against the hard-pressed defenses of humanism” (George R. GEIGER. “A Note on the Naturalistic Fallacy”, pp. 340).

³⁷⁸ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 191.

³⁷⁹ Ibid., p. 194.

expresarla de un modo más sutil es más difícil descubrirla) que la cometida por los empiristas”³⁸⁰.

Así pues, aunque Moore reconoce a la metafísica ciertas virtudes de las que estarían privados los naturalistas empiristas: “[tienen] *el gran mérito de insistir en que nuestro conocimiento no está confinado a las cosas que podemos tocar, ver o sentir*”³⁸¹, su argumentación moral está doblemente viciada y, de hecho, sus conclusiones prácticas estarán mucho más lejos de una ética razonable -lo que ella sería en el concepto de Moore- que las de los naturalistas *stricto sensu*³⁸².

2.3. La equivocidad del iusnaturalismo.

Independientemente de su relación con la *falacia naturalista* y con los *naturalismos* por ella denunciados, lo cierto es que la voz *iusnaturalismo* es, por sí sola, también bastante equívoca. La razón de esto es doble: por una parte, el mismo concepto de ‘derecho natural’ es análogo, y si no se advierte esta analogía se cae en la equivocidad. Francisco Puy señala la confusión entre el ‘derecho natural’ y la ‘ciencia del derecho natural’ como la más grave de todas las equivocidades que se generan en torno a la doctrina del iusnaturalismo³⁸³, a lo que asiente Finnis cuando denuncia la confusión entre la ‘ley natural’ y las ‘teorías’ sobre la ley natural³⁸⁴, y a estas confusiones se podría añadir la equivocidad (si no se advierte

³⁸⁰ Modesto SANTOS CAMACHO. *Ética y filosofía analítica*, p. 162.

³⁸¹ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 191.

³⁸² Esto se advierte muy claramente en el neto carácter consecuencialista -versión renovada del utilitarismo decimonónico- de la ética de Moore (Vid. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 225-231), que se repite en la mayor parte de sus sucesores. Vid., también, Nicholas L. STURGEON. “Moore on Ethical Naturalism”, p. 544-545.

³⁸³ Vid. Francisco PUY. *Lecciones de derecho natural I. La ciencia del derecho natural*. Porto y Cía. Editores, Santiago de Compostela, 1967, pp. 13-19.

³⁸⁴ Vid. John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, pp. 58-59.

la analogía) entre el derecho natural como lo justo natural, como norma, o como derecho subjetivo, tal como aparece cuando se dice, por ejemplo, que respetar la vida a X es de ‘derecho natural’, o que la prohibición del asesinato es una norma de ‘derecho natural’, o que X tiene el ‘derecho natural’ a que su vida sea respetada. Por otra parte, hay una segunda razón que da cuenta de la equivocidad del *iusnaturalismo*, y es que, como advierte Eustaquio Galán y Gutiérrez: “[d]esde la más remota antigüedad helénica, el pensamiento humano viene desarrollando un sistema de reflexiones acerca del derecho, a las que se da el nombre de derecho natural”³⁸⁵ y, con un uso libre y amplio del término, se puede llamar iusnaturalistas a autores tan diversos como Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham, Spinoza, Hobbes o Kant, sólo por citar a algunos de los más paradigmáticos³⁸⁶. Evidentemente, lo que significa “iusnaturalista” predicado de cada uno de ellos supone graves diferencias, y esas diferencias se acentúan y multiplican si se hace un estudio detallado de la historia de la ciencia del derecho natural. Una prueba definitiva de la equivocidad del término ‘derecho natural’ -en un análisis que combina las dos razones de la equivocidad del iusnaturalismo que se han reseñado- la aporta Erik Wolf en su ya clásica obra: *El problema del derecho natural*, en la que estudia nueve conceptos de *naturaleza* y otros nueve de *derecho* de los que dependen otras tantas concepciones de *derecho natural*. A su vez, estas dieciocho diversas concepciones admiten numerosas combinaciones entre sí, y nos atrevemos a decir que el análisis de

³⁸⁵ Eustaquio GALÁN Y GUTIÉRREZ. *Ius Naturae*. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1961, vol. 1, p. 109.

³⁸⁶ Vid. Enrique ROMMEN. *Derecho natural. Historia-Doctrina*. Traducción francesa del alemán e introducción por Émile MARMY. Versión castellana de Héctor GONZÁLEZ URIBE. Editorial Jus, Mexico, 1950. También Javier HERVADA. *Historia de la ciencia del derecho natural*. EUNSA, 3ª edición, Pamplona, 1996; Eustaquio GALÁN Y GUTIÉRREZ. *Ius Naturae*, vol. 1, cap. XI, pp. 461-493; Francisco PUY. *Lecciones de derecho natural I. La ciencia del derecho natural*, pp. 99-140.

Wolf no es exhaustivo, de manera que la equivocidad del *derecho natural* es aún mayor que la que su trabajo enseña³⁸⁷.

De cualquier modo, para los autores analíticos que se suman a la tesis de la *falacia naturalista* de Moore, todos aquellos autores iusnaturalistas, salvo alguna excepción puntual³⁸⁸ -y no siempre unánimemente concedida-, cometen el error de intentar derivar la ética a partir de juicios sobre la naturaleza, identificando el bien con alguna otra propiedad distinta del mismo y no valorativa.

Para el objetivo de estas páginas, en cualquier caso, no interesa revisar el modo en que la objeción se aplica a cada una de las distintas versiones de iusnaturalismo que han surgido en la historia. Nos basta, en este punto, con advertir cómo es que una determinada corriente iusnaturalista -o, mejor, la imagen que sus críticos contemporáneos tienen de ella- queda asociada al *naturalismo metafísico* que habría quedado desacreditado por la acusación de *falacia naturalista*. Como resulta evidente, esa determinada corriente es aquella que cuenta a Santo Tomás de Aquino como su más grande exponente, y que tiene su prolongación más notoria en la escolástica española y las escuelas tomistas surgidas hacia finales del siglo XIX y en la primera mitad del XX, como consecuencia de la publicación de la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII. Llamaremos, a esta corriente, ‘iusnaturalismo tomista’, y aunque el nombre supone una reducción abusiva, se empleará por razones de simplicidad y orden. Éste es el iusnaturalismo que interesa aquí, porque en tal corriente es en la que se ubicarán los autores de la NNLT, al menos en lo que respecta a Santo Tomás como su referencia principal (porque, como se verá en lo sucesivo, esta corriente anglosajona corrige a buena parte de la escolástica española y del neotomismo de los siglos XIX y XX en lo

³⁸⁷ Vid. Erik WOLF. *El problema del derecho natural*. Traducción de Manuel ENTENZA. Ariel, Barcelona, 1960.

³⁸⁸ Hare, por ejemplo, excluye a Aristóteles y a Kant de entre los autores que han cometido este error -bien que parcialmente, pues en sus obras habría rastros del mismo-. Vid. R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 34-35 y 51.

que, estiman, es una mala lectura e interpretación del propio Santo Tomás).

2.3. “Naturalismo metafísico” y iusnaturalismo.

Los propios Grisez y Finnis -en las obras fundacionales de la NNLT que son “The First Principle of Practical Reason” y *Natural Law and Natural Rights*- dan las pistas para delinear aquella imagen del iusnaturalismo tomista presente en sus críticos contemporáneos y, entre ellos, en los analíticos. Esta imagen podría situarse en dos planos: por una parte, el plano de la crítica indiscriminada que tales autores hacen de toda doctrina del derecho natural -en la cual queda incluido el iusnaturalismo tomista- y que es el plano más habitual; por otra parte, la crítica que algunos autores han dedicado específicamente a lo que ellos entienden como la doctrina de la ley natural de Santo Tomás de Aquino. Es así que, en relación con el primer plano descrito, Finnis dedica gran atención a la crítica de los iusnaturalismos que hacen autores como Julius Stone y H. L. A. Hart³⁸⁹; en cuanto al segundo plano, es ahora Grisez el que se detiene a considerar las objeciones de Hans Kelsen³⁹⁰ o Kai Nielsen a las tesis del Aquinate³⁹¹. Para la descripción de esta imagen del iusnaturalismo, a ellos se podrían sumar otros críticos, ya clásicos, de esta doctrina, como Alf Ross y Norberto Bobbio.

³⁸⁹ Vid. John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, pp. 60-69.

³⁹⁰ Aunque Kelsen, en general, refiere su crítica al iusnaturalismo como un todo, hay obras en las que tiene especialmente presente ciertas versiones modernas del mismo. Es el caso de la *Teoría pura del derecho*, en cuyo capítulo VIII cita fundamentalmente a autores como Grocio, Pufendorf, Hobbes, Locke y Kant. No obstante, en el trabajo en que dedica más atención a la teoría del derecho natural -“Justicia y derecho natural”-, aunque vuelve sobre estos autores, y singularmente sobre Kant, reserva el foco principal de su crítica a la exposición y explicación de las tesis del iusnaturalismo que hace Santo Tomás de Aquino.

³⁹¹ Vid. Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 194 y ss.

Pues bien, lo que en este punto interesa, es que esa imagen del iusnaturalismo que aparece en sus críticos es integrable en el ‘naturalismo metafísico’ que han descrito Moore, Hare y otros analíticos, de manera que las tesis iusnaturalistas que coincidan con tal imagen quedarían refutadas por la acusación de *falacia naturalista*.

Una rápida revisión de aquella imagen, en los dos planos señalados, basta para advertir esta integración del iusnaturalismo -y, específicamente, del iusnaturalismo tomista- en el ‘naturalismo metafísico’. Es así que, en el primer plano -el de la crítica general al iusnaturalismo-, es posible encontrar todas las notas distintivas que dan razón de la integración descrita. La primera y más general de estas notas es aquella según la cual el iusnaturalismo es una doctrina jurídica que pasa por alto la regla de que no se pueden inferir juicios de valor a partir de enunciados fácticos (regla más general que aquella que prohíbe cometer la *falacia naturalista*, pero en la que, como ya se ha dicho, está incluida esta última), nota distintiva de todo naturalismo³⁹². Así, por ejemplo, Kelsen describe del siguiente modo el error lógico fundamental de toda teoría iusnaturalista:

*“Si se entiende por ‘naturaleza’ la realidad empírica de los hechos concretos en general, o la naturaleza particular tal como se da en el comportamiento concreto -interior o exterior- de los hombres, entonces una teoría que pretende poder deducir normas desde la naturaleza, reposa sobre un error lógico fundamental. Pues esta naturaleza es un conjunto de hechos que se hallan conectados entre sí según el principio de causalidad, es decir, como causa y efecto; ella [la naturaleza] es un ‘ser’, y de un ‘ser’ no puede deducirse un ‘deber’, de un hecho una norma; ningún deber es inmanente al ser, ninguna norma a un hecho, ningún valor a la realidad empírica”*³⁹³.

³⁹² “El naturalista, de acuerdo con Hare, ofrece el siguiente modelo de procedimiento, por el cual nos movemos desde premisas no éticas a conclusiones éticas: A es C (donde C ocupa el lugar de una o más propiedades naturales). Todo lo que es C es bueno (por definición). Luego, A es bueno”. (Robert HOLMES. “The Case Against Ethical Naturalism”, p. 291).

³⁹³ Hans KELSEN. “Justice et Droit Naturel”, p. 68.

De modo que, si el iusnaturalismo consiste en una teoría moral y jurídica que obtiene normas desde los hechos de la naturaleza -y parece que su nombre demuestra que en eso consiste: “[c]omo su nombre lo indica [...] considera la ‘naturaleza’ como la fuente de la que emanan las normas del derecho ideal y justo”³⁹⁴-, entonces se trata de una teoría viciada desde su raíz, porque “[d]el hecho de que los peces grandes se coman a los pequeños no es posible deducir que su conducta es buena o mala. Ningún razonamiento lógico permite pasar de lo que es a lo que debe ser, de la realidad natural al valor moral o jurídico”³⁹⁵, argumento que repite casi exactamente Bobbio, añadiendo el alcance de que, cuando los iusnaturalistas operan de este modo, sitúan a la naturaleza en el orden de los valores, de manera que han falseado a la misma naturaleza, para transformarla en una máscara que oculta un determinado y preconcebido sistema de valores morales:

“[C]uando el teórico del derecho natural pretende deducir el valor desde el hecho, lo que debe ocurrir desde lo que ocurre, se hace ilusiones: en realidad, obtiene un valor de otro valor o, si se quiere, deduce lo que debe ocurrir de lo que ocurre únicamente porque él ya

³⁹⁴ Hans Kelsen. “Justice et Droit Naturel”, p. 67. Kelsen es extremadamente insistente en esta nota distintiva del iusnaturalismo, tal como él lo entiende: “[los mandatos] pueden ser deducidos de la naturaleza por un análisis atento, esto es, encontrados en la naturaleza o, por así decirlo, descubiertos en ella” (Ibid., p. 68); “Las reglas aplicables a la conducta de los hombres podrían así ser deducidas de la naturaleza del hombre, y en particular de su razón, de la naturaleza de la sociedad e igualmente de la naturaleza de las cosas. La naturaleza reemplazaría las funciones legislativas y sería así el legislador supremo”. (Hans Kelsen. *Teoría pura del derecho. Introducción a la ciencia del derecho*. Traducción de Moisés Nilve. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1960, pp. 101-102); “La naturaleza es, pues, lo que es; el derecho y la moral, lo que debe ser. Al identificar las leyes naturales con las reglas de derecho y al pretender que el orden de la naturaleza es un orden social justo o que contiene dicho orden, la doctrina del derecho natural, a la manera del animismo primitivo, considera que la naturaleza forma parte de la sociedad”. (Ibid., p. 104).

³⁹⁵ Hans Kelsen. *Teoría pura del derecho. Introducción a la ciencia del derecho*, p. 105.

*ha atribuido un valor, negativo o positivo, a aquello que ocurre transformando un juicio de hecho como ‘el pez grande se come al pequeño’ en un juicio de valor: ‘es malo -o es bueno- que el pez grande se coma al pequeño’. De modo que, para afirmar que un cierto evento es bueno o malo, no invoca ya a la naturaleza, sino a un sistema de valores presupuesto a la naturaleza”*³⁹⁶.

Este doble estándar de la doctrina del derecho natural la pone fuera de los límites de la racionalidad, como advierte Stone: “[l]a doctrina de la ley natural, en cualquier época y bajo cualquier forma, es esencialmente una afirmación de fe en un estándar de valores, en lugar de una demostración”³⁹⁷, lo cual sería la inevitable consecuencia de la confusión entre el orden de los valores y el orden de los hechos de la naturaleza, porque si toda posible demostración está viciada por el salto lógicamente indebido de los enunciados fácticos a los juicios morales, entonces lo único que puede sostener persistentemente a un sujeto en la afirmación de la existencia de un derecho natural es el acto voluntarioso de fe en aquel cuerpo valórico o moral preconcebido.

En otras palabras, el iusnaturalismo intentaría extraer la ley moral desde los hechos, del mismo modo en que se extraen las ‘leyes naturales’ desde los hechos, con lo cual opera en el doble plano de los hechos y los valores sin hacer las distinciones que, entre ellos, es necesario hacer. Cristóbal Orrego muestra claramente esto cuando explica el sentido que tendría la acusación de Hart, de que el iusnaturalismo es ‘racionalista’ por afirmar que los principios de la

³⁹⁶ Norberto BOBBIO. “Quelques arguments contre le droit naturel”. En AA. VV. *Le Droit Naturel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 185. (Hay traducción castellana: Norberto BOBBIO. “Algunos argumentos contra el derecho natural”. En Hans Kelsen, Norberto BOBBIO et al. *Crítica del Derecho Natural*. Introducción y traducción de Elías DÍAZ, Taurus, Madrid, 1966).

³⁹⁷ Julius STONE. *Human Law and Human Justice*. Stanford University Press, Stanford, 1965, p. 80.

conducta humana pueden ser descubiertos por la razón³⁹⁸: “*esto debe ser entendido como diciendo que los principios de la ley natural existen en abstracto y son descubiertos por la razón humana del mismo modo en que la razón humana descubre las leyes de la física o la biología*”³⁹⁹.

La segunda nota distintiva de los naturalismos -supuesta la vulneración de la *ley de Hume*-, es el modo específico en que cometen este error lógico. Como es evidente por lo ya dicho, esa especificidad consiste en el recurso a la ‘naturaleza’ como la fuente de toda significación moral⁴⁰⁰, aunque la misma naturaleza carezca de toda univocidad y se la revista de las más variadas vestimentas y adornos. Este recurso sería, desde luego, distintivo de todo iusnaturalismo, cualquiera que sea el concepto de naturaleza en el que funde su edificio teórico. Esta sería la razón de que aquél ocultamiento -reseñado en la nota distintiva anterior- de una preconcepción moral

³⁹⁸ Vid. H. L. A. HART. *The Concept of Law*. Oxford University Press, Oxford, 1961, p. 182.

³⁹⁹ Cristóbal Orrego. “H. L. A. Hart’s Arguments Against Classical Natural Law Theory”. En *The American Journal of Jurisprudence* 48, 2003, p. 300; J. J. C. Smart explica en esta dirección la vulneración de la *ley de Hume*: “[n]ingún registro de hechos científicos acerca del mundo puede por sí mismo determinar lo que debemos hacer [...] Los hechos científicos por sí solos no pueden darnos un precepto” (J. J. C. SMART. “Los confines de la filosofía”. Traducción de Alfredo DEAÑO, en Javier MUGUERZA (selección e introducción). *La concepción analítica de la filosofía*, 2. Alianza, Madrid, 1974, p. 712).

⁴⁰⁰ Aunque es necesario advertir que esta nota serviría en una generalización, pero no se puede aplicar distributivamente a todas las doctrinas que, según los analíticos, cometen la *falacia naturalista*, porque varias de ellas renuncian expresamente a fundar la moral en una noción de ‘naturaleza’, aunque permanezcan -siempre según sus críticos analíticos- en un error análogo al de aquellos que sí buscan fundar la moral en la naturaleza. Un claro ejemplo de estas teorías serían los existencialismos. En Sartre, por ejemplo, hay un expreso rechazo de la noción de naturaleza o esencia como principio normativo y constrictivo de la actividad humana. No obstante, también en él la moral tiene su fundamento último en una cuestión de hecho: la existencia libre.

tras la máscara de la naturaleza, permita a los teóricos iusnaturalistas adoptar las más diversas posturas como justificación última de la significación moral de la naturaleza: “[s]us armas dialécticas son ‘la recta razón; la naturaleza, con sus apéndices: la naturaleza racional, el estado de naturaleza, la conformidad con la naturaleza; la sociabilidad y semejantes; la voluntad divina’”⁴⁰¹. Pero, independientemente de la elección de una u otra de estas ‘armas dialécticas’⁴⁰², permanece idéntica la nota fundamental aquí reseñada, esto es, que la doctrina del derecho natural sitúa a la naturaleza como una suerte de hecho inmutable del cual procede todo el sentido moral de nuestros actos. Hart señala esto muy claramente respecto de la relación entre derecho natural y derecho positivo: “[l]a teoría del derecho natural, de cualquier modo, en todos sus proteicos ropajes [...] impone un contenido necesario adicional a un sistema jurídico (por encima y más allá de mi humilde mínimo) sin el cual éste carecería de sentido”⁴⁰³.

Finalmente, el iusnaturalismo haría propias las notas distintivas del naturalismo en su versión ‘metafísica’⁴⁰⁴. Este carácter ‘metafísico’ del naturalismo presente en los diversos iusnaturalismos comenzaría a aparecer con nitidez -en la imagen de sus críticos- cuando atienden a lo que ellos entienden como el fundamento de la

⁴⁰¹ Julius STONE. *Human Law and Human Justice*, p. 80.

⁴⁰² Porque la cuestión, al final, es un problema de elección, ya que si cualquiera de estas justificaciones es irracional, entonces sólo queda el apego de la voluntad a aquél sistema de valores preconcebido, y a la teoría justificatoria que venga más a la mano, según las circunstancias de la historia del pensamiento.

⁴⁰³ H. L. A. HART. “Positivism and the Separation of Law and Morals”. En *Harvard Law Review*, vol. 71, n. 4, p. 623. (Hay traducción castellana: H. L. A. Hart. “El positivismo jurídico y la separación entre el derecho y la moral”, en H. L. A. Hart. *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis*. Traducción y nota preliminar de Genaro CARRIÓ. Ediciones Depalma, Buenos Aires, 1962, pp. 1-64)

⁴⁰⁴ Aunque también aquí haría falta alguna precisión, porque varios autores estrictamente empiristas son, también, categorizados como iusnaturalistas.

normatividad de la naturaleza. Kelsen, otra vez, sirve como ejemplar paradigmático de esta imagen:

*“Si las normas immanentes a la naturaleza son representadas como los fines objetivos asignados a la naturaleza, es decir, si la naturaleza es interpretada como un todo ordenado según fines, si se admite un orden de finalidad immanente a la naturaleza, entonces la teoría del derecho natural adquiere un carácter teleológico. [...] Esta concepción tiene un origen religioso y metafísico; en su base se encuentra la idea de que la realidad de la naturaleza es creada por una autoridad trascendente que encarna el valor moral absoluto, y que los hechos concretos de esa realidad son gobernados por aquella autoridad”*⁴⁰⁵.

La doctrina de la ley natural, según estos críticos, habrá de descansar, más tarde o más temprano, en la idea de un legislador supremo, que se halla por sobre todo otro principio de normatividad, y del cual depende, en definitiva, la legitimidad y validez de cualquier orden normativo ulterior. Como es patente a cualquiera que conozca la historia de la ciencia del derecho natural, esta nota no es universal: hay muchos teóricos de la ley natural que han afirmado expresamente la no necesidad de poner el fundamento último de ésta en Dios. El más notorio de todos estos teóricos es Hugo Grocio. No obstante, muchos críticos del iusnaturalismo -y Kelsen en particular- parecen relativizar la importancia de aquellos teóricos:

*“Dentro de los límites de la teoría del Derecho natural se ha intentado, es verdad, establecer la validez de ese Derecho natural con independencia de la voluntad de Dios. Grocio declara que el Derecho natural que él expone permanecería válido incluso si se concediese que Dios no existe [...] no se daba cuenta, aparentemente, de que, si no se cree en una naturaleza creada por un Dios justo, no es lógicamente posible admitir la existencia de un derecho justo immanente a esa naturaleza”*⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ Hans Kelsen. “Justice et Droit Naturel”, pp. 69-70.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 72.

Y aunque otros, como Hart⁴⁰⁷ y Ross⁴⁰⁸, conceden más mérito a la independencia del derecho natural respecto de la teología, lo relevante para estas páginas es que unos y otros entienden que la teoría tomista del derecho natural se ubica dentro de aquellas que hacen depender el orden jurídico de la existencia de Dios, como se puede ver claramente en Kelsen: “*Santo Tomás explica que [...] [e]l Derecho natural es el derecho que se puede deducir de las tendencias naturales inculcadas al hombre por Dios. Es de origen divino*”⁴⁰⁹; en Hart: “[l]a tradición tomista de la ley natural [...] comprende [...] que existen ciertos principios de verdadera moralidad o justicia, que se pueden descubrir por la razón humana sin la ayuda de la revelación, aunque tienen un origen divino”⁴¹⁰; o en Ross: “[l]a filosofía moral y jurídica de Aquino sigue muy de cerca a la de Aristóteles [...] con la interpolación de la concepción cristiana de Dios”⁴¹¹.

La cuestión para este iusnaturalismo es -en la imagen de sus críticos- que no tendría sentido una naturaleza normativa, a no ser que se la comprendiese como naturaleza creada: “*la naturaleza en general y el hombre en particular serían una creación de Dios, una manifestación de su voluntad justa y todopoderosa*”⁴¹². Este fundamento último teológico de la ley natural es consecuencia inmediata del carácter teleológico que se atribuye a la naturaleza⁴¹³:

⁴⁰⁷ Vid. H. L. A. HART. *The Concept of Law*, pp. 183-184.

⁴⁰⁸ Vid. Alf ROSS. *Sobre el derecho y la justicia*. Traducción de Genaro CARRIÓ. Edotorial Universitaria de Buenos Aires, 1963, p. 239.

⁴⁰⁹ Hans KELSEN. “Justice et Droit Naturel”, pp. 71-72.

⁴¹⁰ H. L. A. HART. *The Concept of Law*, p. 152.

⁴¹¹ Alf ROSS. *Sobre el derecho y la justicia*. Traducción de Genaro CARRIÓ. Edotorial Universitaria de Buenos Aires, 1963, p. 237.

⁴¹² Hans KELSEN. *Teoría pura del derecho. Introducción a la ciencia del derecho*, p. 102.

⁴¹³ También Hart, en el contexto del texto antes citado, hace hincapié en el carácter teleológico de la teoría iusnaturalista: “[l]a teoría del derecho natural [...] intenta empujar el argumento más allá y afirmar que los seres

“[e]ste punto de vista teleológico implica la idea de que la naturaleza está dotada de inteligencia y de voluntad, que es un orden establecido por un ser sobrehumano, por una autoridad a la cual el hombre debe obediencia”⁴¹⁴.

Pero es en este punto en el que se manifestaría una de las mayores debilidades de estos iusnaturalismos: si el fundamento de la ley natural es la propia naturaleza, entonces el estudio de aquella debería caer bajo el dominio de las ciencias naturales, a las que corresponde -como objeto de estudio- todo lo que es natural, es decir, todo lo que es materia de experiencia sensible⁴¹⁵. Cosa que también afirma, en otros términos, Hart: “[el iusnaturalismo] *minimiza la diferencia, tan obvia e importante para las mentes modernas, entre leyes prescriptivas y leyes descriptivas*”⁴¹⁶: si la ley natural es una ley de la naturaleza, entonces se trata de una ley descriptiva, y no puede

humanos están igualmente entregados a, y unidos en, su concepción de propósitos (la búsqueda del conocimiento, la justicia para sus semejantes, etc.), distintos del de la sola sobrevivencia” (H. L. A. HART. “Positivism and the Separation of Law and Morals”, p. 623).

⁴¹⁴ Hans Kelsen. *Teoría pura del derecho. Introducción a la ciencia del derecho*, p. 102.

⁴¹⁵ En otras palabras, si la ley natural es auténticamente natural, debiese operar como una ‘ley de la naturaleza’, en el sentido de las leyes que son descubiertas mediante la experimentación propia de las ciencias naturales, pero no es así: “La ley moral natural es distinta de las leyes de la naturaleza en el sentido científico de ‘ley de la naturaleza’. Una ley de la naturaleza es una hipótesis. Funciona predictivamente, aunque no es necesario decir que esto es todo lo que hacen las leyes de la naturaleza. Pero al menos deben hacer esto. Si algo es una ley de la naturaleza, debemos ser capaces de inferir de ella ‘si se hace esto y esto, va a suceder tal y tal’. La ley moral natural, por otro lado, es normativa y, al mismo tiempo, de alguna manera parte de la estructura misma del universo. No sólo dice lo que es el caso, sino también lo que debería ser el caso”. (Kai Nielsen. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”. En *Natural Law Forum* 4, p. 52).

⁴¹⁶ H. L. A. Hart. *The Concept of Law*, 187

tener pretensiones prescriptivas, que es lo que intentan afirmar, precisamente, los teóricos de la ley natural.

Por otra parte, al situar a la naturaleza en el ámbito de una realidad suprasensible, la teoría del derecho natural se constituye como un ‘dualismo idealista’: “*es una teoría idealista -es decir, dualista- del derecho. Ella distingue, junto al derecho real -es decir, positivo-, creado por los hombres y, consecuentemente, variable, un derecho ideal, natural, inmutable, que identifica con la justicia*”⁴¹⁷. El iusnaturalismo juega, así, al equilibrio entre dos mundos: el real -al que pertenecen los actos humanos, las relaciones sociales y los sistemas jurídicos y políticos-, y el ideal -donde hay normas eternas e inmutables y, sobre todo, un Dios que las crea y las impone en este mundo real-.

Como ya se ha adelantado, esta referencia a un legislador supremo como fundamento último de la ley y el derecho natural, sería una nota característica de la versión específicamente tomista del iusnaturalismo: “[l]a ley moral natural es aquella parte de la ley eterna que el hombre puede aprehender con la sola razón. No es una creación de la razón del hombre, sino que emana de la razón de Dios. [...] Dios es la medida de todo lo que es y de todo lo que es bueno”⁴¹⁸.

⁴¹⁷ Hans Kelsen. “Justice et Droit Naturel”, pp. 67-68. Idea en la que insiste en otros lugares: “La doctrina del derecho natural tiene por fundamento el dualismo del derecho natural y del derecho positivo. Con la ayuda de este dualismo cree poder resolver el problema eterno de la justicia absoluta y dar una respuesta definitiva al problema del bien y del mal en las mutuas relaciones de los hombres. Además, juzga posible distinguir los actos de conducta humana que son conformes a la naturaleza y los que no lo son, ya que los primeros están de alguna manera prescritos por la naturaleza y los segundos prohibidos por ella”. (Hans Kelsen. *Teoría pura del derecho. Introducción a la ciencia del derecho*, p. 101).

⁴¹⁸ Kai Nielsen. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”. En *Natural Law Forum* 4, pp. 52-53. Casi en los mismos términos se pronuncia Stone: “[l]a ley natural es aquella parte de la ley eterna que el hombre puede aprehender con su sola razón, pero que no puede crear ni

CAPÍTULO II - LA FALACIA NATURALISTA

Y en este punto ha aparecido, ya, el modo singular en que el iusnaturalismo comete la *falacia naturalista* (y, singularmente, el iusnaturalismo tomista): lo que ha engendrado el dualismo denunciado por Kelsen, y el recurso a Dios como legislador supremo -propio de este dualismo-, es la identificación del bien con esa realidad suprasensible que es Dios, como señala Ross en relación a Santo Tomás (pero tomado, éste, como paradigma de todo iusnaturalismo):

*“Su concepción del mundo [la de Santo Tomás de Aquino] también es animista. El bien es aquello hacia lo cual tienden todos los entes, animados o inanimados, según la naturaleza y destino, creados por la divinidad. El bien es la realidad misma en su propia perfección, de acuerdo con la idea de Dios. Todo tiende según su propia naturaleza hacia la perfección en Dios y por ello toda tendencia natural es legítima”*⁴¹⁹.

Así, pues, el iusnaturalismo adolece del doble vicio del ‘naturalismo metafísico’ porque, no sólo identifica el bien con una propiedad distinta del mismo bien⁴²⁰, sino que, además, sitúa tal propiedad en un mundo ideal suprasensible. Y la dificultad que se añade con esto es que, al situarse -el iusnaturalismo- en este dualismo entre realidad ‘real’ y realidad ‘ideal’, y al referir todo orden a la ordenación primera de Dios, el pretendido fundamento de la ley natural resulta inverificable y, por ello, queda fuera de toda posibilidad de discusión racional, como se emplea en declarar Alf Ross: *“las aserciones metafísicas no admiten ser refutadas, precisamente porque ellas se mueven en una esfera que está más allá*

cambiar ni por la razón ni por la voluntad, porque no el hombre, sino la razón de Dios, es la medida de todo lo que es bueno”. (Julius STONE. *Human Law and Human Justice*, 1965, p. 53).

⁴¹⁹ Alf ROSS. *Sobre el derecho y la justicia*. Traducción de Genaro CARRIÓ. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963, p. 237.

⁴²⁰ ‘Dios’ no se adecua fácilmente a la categoría de propiedad, pero la cuestión seguiría intacta si se dijese que se ha identificado al bien, o a la bondad, con la ‘divinidad’.

del alcance de la verificación”⁴²¹. De manera que las fundamentaciones metafísicas del derecho y la moral quedarían al mismo nivel que las explicaciones míticas o cualquier otra fantasía primitiva y, en vez de ser refutadas, deben ser ignoradas y reemplazadas por discursos genuinamente racionales, en un proceso semejante al de la superación de las antiguas cosmogonías por el desarrollo de las diversas ciencias naturales:

“¿Ha probado alguien que no es Zeus o las diosas del destino quienes guían el curso del Sol? Todo lo que podemos decir es que la astronomía moderna se las arregló sin esta presuposición. Asimismo, el modo más efectivo de derrotar a la metafísica en el derecho es simplemente crear una teoría jurídica científica cuya autosuficiencia relegue a las especulaciones metafísicas al olvido, junto con otros mitos y leyendas de la infancia de la civilización”⁴²².

A modo de síntesis, se puede poner en perspectiva cómo es que ha quedado integrado, el iusnaturalismo, en el ‘naturalismo metafísico’ que han denunciado Moore, Hare y otros: según estos autores, todo naturalismo ético consiste en el intento de definir ‘bueno’ (o cualquier otra noción valorativa) mediante la fórmula ‘bueno es X’, donde X ocupa el lugar de una propiedad natural. Esto lo hacen los iusnaturalistas al intentar definir el bien, o el deber, o cualquier otra noción valorativa, por su referencia a los fines propios de la naturaleza humana, o a la realización de la ‘perfección natural’. El error sería singularmente claro en el caso de los tomistas, en tanto entienden que el primer precepto de la ley natural, del cual dependen todos los demás, es “‘Hay que hacer y buscar el bien, y evitar el mal’, porque hacer esto es equivalente a la realización de nuestra ‘naturaleza esencial’, o a actuar ‘de acuerdo con la razón’”⁴²³. La ‘realización de nuestra naturaleza esencial’ o ‘actuar de acuerdo con la razón’ son cuestiones de hecho (o, en el mejor de los casos,

⁴²¹ Alf ROSS. *Sobre el derecho y la justicia*, p. 251.

⁴²² Ibid.

⁴²³ Julius STONE. *Human Law and Human Justice*, p. 54.

expresiones ‘encubiertamente valorativas’, como advierte Hare: “*tenemos que asegurarnos que C no contiene ninguna expresión encubiertamente valorativa (por ejemplo ‘natural’, o ‘normal’, o ‘satisfactorio’ o ‘necesidades humanas fundamentales’*”⁴²⁴). En la medida en que el bien moral queda definido por su identificación con estas pretendidas ‘realidades naturales’, han cometido la *falacia naturalista*.

Ahora bien, un naturalismo quedaba integrado en la categoría de ‘metafísico’ si, en la fórmula ‘bueno es X’, X ocupa el lugar de una propiedad metafísica o suprasensible, lo cual podía manifestarse por dos vías: ya por la extensión de la noción de ‘naturaleza’ a una realidad que existe más allá de los límites del tiempo y del espacio, ya por la subordinación de la moral a un orden superior, no natural. Ambas manifestaciones aparecerían en las teorías iusnaturalistas: la primera, por la consideración de la ‘naturaleza humana’ como una ‘naturaleza teleológica’, que excede aquello que es objeto de la experiencia sensible; la segunda, por la afirmación de la necesidad de la proposición de Dios como ‘legislador supremo’, subordinando, así, el orden natural al sobrenatural.

3. LA RECEPCIÓN DE FALACIA NATURALISTA COMO OBJECCIÓN A LA DOCTRINA DE LA LEY NATURAL, EN EL ÁMBITO DE LA *NEW NATURAL LAW THEORY*.

Una vez que la doctrina de la *falacia naturalista* alcanzó una cierta madurez, se constituyó -en amplios ambientes académicos- en una suerte de dogma que operaba como criba de teorías éticas, para separar a aquellas que cumplían con un mínimo racional de las que no, al punto de que “*decir que una teoría ha cometido la falacia*

⁴²⁴ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 94.

naturalista suponía expulsarla de los clubes de aquellas que cuentan intelectualmente”⁴²⁵.

Esta realidad, especialmente sensible en el mundo anglosajón, tuvo eco entre los defensores del iusnaturalismo. Y aunque muchos optaron por negar la validez lógica de la acusación de *falacia naturalista*⁴²⁶, otros concedieron aquella validez y se abocaron a procurar demostrar que una recta teoría de la ley natural no comete el error denunciado como la falacia en cuestión. En esta posición se encuentran Grisez y Finnis, fundadores de la NNLT.

Pesquisar esta posición en ellos, en todo caso, resulta más difícil de lo que resultaba determinar su postura con respecto a la *ley de Hume* porque, en relación con la *falacia naturalista* -a diferencia de lo que sucedía con aquella regla lógica que la filosofía analítica atribuyó al ilustrado escocés-, ni Grisez ni Finnis se ocupan explícitamente de la cuestión que ha planteado Moore y que han precisado autores como Hare o Nowell-Smith. Pero hay, además, una segunda dificultad más importante que la primera: la validez de la tesis de la *falacia naturalista* no es aceptada por los fundadores de la NNLT con la misma rotundidad con que aceptaban la validez de la *ley de Hume*. Lo que encontramos, más bien, es que ciertos aspectos centrales de su argumentación -y, específicamente, de su propia crítica a muchos intérpretes de Santo Tomás- se identifican con aspectos igualmente centrales de los argumentos que se esconden bajo la tesis de la *falacia naturalista*. Por ello, esta admisión de la crítica contenida en la falacia en cuestión se delinearán más nítidamente cuando se exponga el conjunto de la doctrina de la NNLT sobre la razón práctica, en los próximos dos capítulos. De momento, baste señalar el núcleo de la

⁴²⁵ Abraham EDEL. *Method in Ethical Theory*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1963, p. 111. (Hay traducción castellana de esta obra: Abraham EDEL. *El método en la teoría ética*. Traducción de Juan Martín RUIZ-WERNER. Tecnos, Madrid, 1968).

⁴²⁶ Vid., por ejemplo, Henry VEATCH. “The Defense of Natural Law in the Context of Contemporary Analytic Philosophy”. En *The American Journal of Jurisprudence* 14, 1969, pp. 54-68.

CAPÍTULO II - LA FALACIA NATURALISTA

coincidencia entre los postulados de Grisez, Finnis, Boyle, etc. y la tesis de la *falacia naturalista*, mediante el recurso, precisamente, a la crítica que tales autores hacen a otros intérpretes de Santo Tomás.

Para que tal coincidencia sea manifiesta, se puede seguir el orden de las notas distintivas del ‘naturalismo metafísico’ que los críticos del iusnaturalismo han identificado en la imagen que tienen de la teoría de la ley natural. Como se recordará, estas notas eran fundamentalmente tres: la pretensión de derivar normas a partir de hechos; el recurso a la naturaleza como la fuente de toda significación moral; y el carácter ‘metafísico’ de este recurso, al situar la naturaleza en un ámbito suprasensible y, específicamente, al vincular su sentido moral con la acción creadora de Dios.

Sobre la primera nota se ha dicho suficiente, pensamos, en el primer capítulo de este trabajo, dedicado específicamente a la recepción de la *ley de Hume* por la NNLT. Respecto de la segunda y tercera nota se podría sintetizar la posición de esta corriente iusnaturalista en la crítica que Finnis hace de los postulados de Hugo Grocio, a quien señala como paradigma de deformación de la teoría clásica de la ley natural:

“[S]u enfoque [el de Grocio] alude a la respuesta que, a comienzos del siglo diecisiete, había llegado a ser corriente entre los teólogos filósofos: lo que es correcto e incorrecto depende de la naturaleza de las cosas (y de lo que es *conveniens* respecto de tal naturaleza), y no de un decreto de Dios; pero la significación normativa o motivante de la corrección e incorrección moral, especialmente la obligatoriedad de la norma de lo correcto y lo incorrecto, depende fundamentalmente de que exista un decreto que exprese la voluntad de Dios de que lo correcto sea hecho (obligatoriamente) y lo incorrecto sea evitado (del mismo modo): como lo expresó Grocio, ‘los actos debidos e indebidos se comprenden consiguientemente como necesariamente prescritos o prohibidos por Dios’, aunque seguirían siendo debidos o indebidos aun si (*etiamsi daremus*) no existieran tales decretos divinos”⁴²⁷.

⁴²⁷ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 77.

Como se advierte, las dos cuestiones centrales que Finnis denuncia como defectos principales de la teoría de Grocio son: el recurso a la naturaleza de las cosas como el criterio determinante de la corrección o incorrección moral de las acciones, por una parte; y la referencia a Dios como el fundamento último de la obligatoriedad -esto es, del mandato o prohibición moral- de dichas acciones, por la otra⁴²⁸. Como es obvio, esta crítica es idéntica para una exposición de la teoría de la ley natural que no contemple la famosa salvedad del ‘etiamsi daremus’, esto es, que refiera inmediatamente a Dios el criterio de la corrección o incorrección moral de las acciones.

3.1. Ni la naturaleza ni Dios son supuestos éticos de la ley natural.

La primera cuestión, entonces, pasa por la afirmación de que la teoría de la ley natural, tal como había sido desarrollada por los filósofos hasta el Renacimiento -y, especialmente, tal como había sido expuesta por Santo Tomás de Aquino-, no contaba entre sus tesis la de la normatividad de la naturaleza: “*Tomás de Aquino rechazaría la asunción de Clarke, Grocio, Suárez y Vázquez, según la cual los principios primarios y evidentes de la ley natural son [...] captados como principios acerca de relaciones evidentes de conformidad o disconformidad con la naturaleza humana*”⁴²⁹.

El punto radica, según Finnis, en que estos autores -y singularmente aquellos que pretenden continuar la obra del Aquinate, como son los escolásticos españoles- no han atendido adecuadamente a la centralidad de la noción de fin en la exposición que Santo Tomás hace de su doctrina de la ley natural. La *naturaleza*, insiste Finnis, ocupa un lugar absolutamente secundario en aquella exposición, y no es mediante su conocimiento -el conocimiento de la naturaleza, se entiende- que la razón puede cumplir una función directiva de la

⁴²⁸ Idénticos defectos descubre el australiano en la teoría de la ley natural tal como ha sido defendida por Vázquez y Suárez. Vid. John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 78.

⁴²⁹ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 80.

acción, sino mediante el conocimiento de los fines hacia los cuales aquella acción ha de ser dirigida. Al desaparecer esta centralidad de la noción de fin, en muchos comentadores del Aquinate, irrumpe la naturaleza como aquello que, conocido racionalmente, se ofrece como punto de comparación para determinar la rectitud de una acción:

*“Vázquez y Suárez sostenían, en primer lugar, que, al discernir el contenido de la ley natural, el acto decisivo de la razón consiste en discernir preceptos de la forma ‘Φ es inconveniente respecto de la naturaleza humana, i. e. racional, y por tanto posee la cualidad de la malicia moral’ o ‘Φ conviene a la naturaleza humana, i. e. racional, y por tanto posee la cualidad de la rectitud moral y, si Φ es el único acto posible en un contexto dado, la cualidad adicional del débito o necesidad moral’”*⁴³⁰.

Grisez asume una posición idéntica a la de Finnis, no ya criticando a los comentadores de la segunda escolástica, sino a los tomistas contemporáneos, al sumarse a la crítica que de estos hace Kai Nielsen (“[p]ero mientras estoy en desacuerdo con la posición afirmativa de Nielsen en este punto, pienso que lo esencial de su crítica es efectiva contra la posición que ataca”⁴³¹), siendo que el núcleo de la crítica de Nielsen consiste en la afirmación de que los primeros principios de la ley natural, para autores como Maritain y Copleston, “están supuestamente basados, de alguna manera, en las inclinaciones naturales del hombre. Se afirma que están basados en la naturaleza humana”⁴³². Como se advierte en el texto que sigue -de Grisez-, la cuestión de la inderivabilidad de enunciados prácticos a partir de juicios especulativos está siempre presente: el naturalismo -y el iusnaturalismo naturalista, si hay tal cosa- es, siempre e inevitablemente, un modo de vulnerar la *ley de Hume*. Pero lo que se añade y que nos interesa en este punto es que el modo de esa

⁴³⁰ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 78.

⁴³¹ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 196.

⁴³² Kai NIELSEN. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”. En *Natural Law Forum* 4, p. 55.

vulneración es el de la comisión de la *falacia naturalista*, en tanto se pretende identificar los términos valorativos, cualesquiera que sean, con juicios acerca de la naturaleza: “[s]i alguien supone que los principios de la ley natural se forman mediante el examen de clases de acciones en comparación con la naturaleza humana y advirtiendo su mutua conformidad o disconformidad, entonces se debe responder a la objeción de que es imposible derivar juicios normativos desde especulaciones metafísicas”⁴³³.

Así, pues, Grisez y Finnis parecen sumarse a la imagen del iusnaturalismo que han levantado sus críticos, y estarían dispuestos a decir, con Kelsen, que uno de los más graves defectos de las teorías de la ley natural es que consideran que “[l]a naturaleza [...] juega un rol de autoridad normativa, esto es, creadora de normas. Aquél que observa sus mandatos obra justamente. Estos mandatos, es decir, las normas de un justo comportamiento, son inmanentes a la naturaleza”⁴³⁴. La salvedad estaría, evidentemente, en que con ello no condenan unívocamente a todo iusnaturalismo, sino tan sólo a la deformación de la teoría clásica que se produce con el Renacimiento y la Ilustración, y que se manifestaría en la gran mayoría de los autores tomistas del XIX y primera mitad del XX.

Y juntamente con esta crítica del recurso a la naturaleza, se deshecha también la idea de que el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural se halle en el acto de la voluntad de Dios que la promulga. En este caso se señala específicamente a Suárez como el causante de la deformidad: “Suárez y (al parecer) Vázquez sostenían que la obligación es esencialmente el efecto de un acto de voluntad del superior dirigido a mover la voluntad de un inferior”⁴³⁵. Tesis que tendría una estructura piramidal, de manera que, así como la obligatoriedad de una ley positiva dependería de la voluntad del legislador humano que la impone, así la ley natural -a la que aquél está

⁴³³ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 196.

⁴³⁴ Hans KELSEN. “Justice et Droit Naturel”, pp. 67-68.

⁴³⁵ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 78.

sometido- dependería, también, de la voluntad de Dios en el acto de creación de la naturaleza: “[u]n neo-suareciano supone que el primer principio de la ley natural es ‘sigue la naturaleza’ y que este principio posee significación normativa por ser el contenido de un acto de la voluntad divina”⁴³⁶. Grisez presenta esta crítica, otra vez, en términos muy semejantes:

*“La teoría de la ley se halla permanentemente en peligro de caer en la ilusión de considerar que el conocimiento práctico no es más que el conocimiento especulativo unido al impulso de la voluntad. Éste es exactamente el error que comete Suárez cuando explica la ley natural como la bondad o malicia natural de las acciones más la prescripción de la ley divina”*⁴³⁷.

El propósito central de Finnis en *Natural Law and Natural Rights* sería, precisamente, ofrecer una explicación de la teoría de la ley natural en que se demuestra la no necesidad de estos recursos: “la segunda parte de este libro ofrece un esquema bastante elaborado de una teoría de la ley natural sin necesidad de aludir a la cuestión de la existencia o de la naturaleza o de la voluntad de Dios”⁴³⁸. En lo cual se revela, por lo demás, que la crítica no se dirige tan sólo al posible voluntarismo de la tesis de Suárez, sino a cualquier modo de situar a Dios en fundamento de la ley natural (en sede ética porque, como ya se ha dicho, los autores de la NNLT admiten que pueda existir una reflexión metafísica ulterior sobre el orden moral en la que sí aparezca Dios como fundamento último del mismo. Pero esta reflexión, tanto cuanto es metafísica, no es ética, ni tiene relevancia práctica -al menos, no directa-). Y aquél esquema alternativo que propone Finnis sería, además, la interpretación más fiel del pensamiento de Santo Tomás de Aquino en estas materias.

Pero hay, todavía, un aspecto de la deformidad moderna y contemporánea de la teoría clásica de la ley natural que es

⁴³⁶ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 81.

⁴³⁷ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 194.

⁴³⁸ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 81.

especialmente relevante para comprender cómo es que los autores que defienden tal deformidad se hacen merecedores de la objeción de haber cometido la *falacia naturalista*. Aspecto, además, al cual los fundadores de la NNLT dedicarán especial atención porque, en su sistema, se constituye en el elemento clave para una recta formulación de la teoría de la ley natural. Se trata del modo en que es concebido el primer principio de la razón práctica y la noción de bien que se haya incluida en ese principio.

3.2. El primer principio práctico no es una verdad especulativa, ni el bien en él incluido un bien moral.

Uno de los aspectos en los que el iusnaturalismo recibiría más duras críticas es en el de la tesis de que hay un primer principio práctico del que dependen todos los demás. Así, por ejemplo, Kai Nielsen sostiene que: “*‘El bien ha hacerse y perseguirse, y el mal ha de evitarse’ es la ley moral natural primaria [...] todas las otras leyes naturales se basan en este vacío primer principio la ley moral natural. Esta es, por supuesto, una base muy débil*”⁴³⁹. En lo cual manifiesta su completa identidad de pareceres con Kelsen:

“Es, aún más claramente que en el ejemplo del imperativo categórico de Kant, el caso de la fórmula que emplean muchos filósofos morales y, en particular, Santo Tomás de Aquino: ‘Haz el bien y evita el mal’ o, bajo la forma de una norma de justicia: ‘Debe darse a los hombres un trato bueno, no malo’. Dar a los hombres un trato ‘bueno’ no puede significar más que tratarles como se les debe tratar según una norma que se presupone justa, y no como ellos desean ser tratados. Esta fórmula es, pues, también ella, completamente vacía en sí misma, no se la puede aplicar más que en el supuesto de un orden normativo dado o a crear; pero puede ser aplicada, entonces, presuponiendo cualquier orden de esta especie, en la medida en que

⁴³⁹ Kai NIELSEN. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”. En *Natural Law Forum* 4, p. 54.

CAPÍTULO II - LA FALACIA NATURALISTA

no se supone, como hace Santo Tomás de Aquino, la validez de un bien absoluto, definido por Dios: de un orden divino de justicia”⁴⁴⁰.

Principio vacío en sí mismo que, en consecuencia, sólo puede ser llenado mediante el recurso ya descrito a la naturaleza como la fuente de toda norma moral: “[s]u precepto primario, en el que se basan todos los demás, es: ‘Hay que hacer y buscar el bien, y evitar el mal’, porque hacer esto es equivalente a la realización de nuestra ‘naturaleza esencial’, o a actuar ‘de acuerdo con la razón’”⁴⁴¹.

El carácter vacío del primer principio, y su llenado con el recurso lógicamente indebido a la naturaleza o a la voluntad de Dios supone la inverificabilidad del fundamento de la norma moral, que es asumido sin justificación válida. Y esta inverificabilidad de los fundamentos de las teorías iusnaturalistas se constituirá en uno de sus más notorios defectos porque, si en algún punto mostrarían, estas teorías, con mayor nitidez su propia debilidad, sería en el de la explicación del modo del conocimiento de los preceptos propios de la ley natural. El planteamiento del problema es sencillo: si el ‘orden natural’ al cual refieren estos preceptos no pertenece a la naturaleza sensible, sino a una naturaleza suprasensible, entonces el conocimiento de aquellos mismos preceptos debe responder a algún tipo de mecanismo cognoscitivo diverso de los ordinarios (que remiten siempre, al menos en último término, a la experiencia sensible). Esta debilidad se haría especialmente presente en la doctrina tomista, según la cual el hombre “*puede conocer con absoluta certeza que ciertos preceptos de la ley moral natural son verdaderos. Nuestro ‘conocimiento’, aquí, no es ‘conocimiento discursivo’, sino este extraño, inmediato, ‘conocimiento no discursivo’*”⁴⁴², o, como dice Stone: “[s]i bien la ley eterna, ley divina y la ley natural son, todas

⁴⁴⁰ Hans Kelsen. “Justice et Droit Naturel”, pp. 24-25.

⁴⁴¹ Julius Stone. *Human Law and Human Justice*. Stanford University Press, Stanford, 1965, p. 54.

⁴⁴² Kai Nielsen. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”. En *Natural Law Forum* 4, p. 53.

*ellas inalterables y están basadas en la razón divina, sólo los preceptos de la ley natural son accesibles a la razón humana, y esto en el sentido de un conocimiento intuitivo inmediato, no discursivo, no ‘oscurecido por las pasiones y los hábitos de pecado’*⁴⁴³. La clave de esta teoría, según sus críticos, radicaría en la *evidencia* con que se presenta el bien a partir de las inclinaciones naturales del hombre: “*le damos contenido concreto o denotación positiva a nuestros conceptos de bien y mal ‘mediante el examen de las tendencias o inclinaciones naturales fundamentales del hombre’*. Al examinar la naturaleza del hombre y las inclinaciones naturales uno puede discernir el bien del hombre según el orden natural”⁴⁴⁴, de manera que “*el fundamento último de todo derecho natural se encuentra en una captación privada directa, en una contemplación evidente, en una intuición*”⁴⁴⁵.

Pero una evidencia que no es contrastable con la experiencia de lo real conocido por los sentidos, sino que se conoce por una ‘intuición interior’, o no es evidencia en absoluto, o es una evidencia puramente subjetiva (lo cual, en realidad, viene a ser lo mismo, ya que el único sentido significativo que tiene el que algo sea ‘evidente’, es el hecho de que quede, así, sometido al control intersubjetivo, como sucede en el caso de la experiencia sensible): “[l]a evidencia como criterio de verdad”⁴⁴⁶ explica el carácter totalmente arbitrario de las aserciones metafísicas. Las coloca por encima de toda fuerza de control intersubjetivo y deja la puerta abierta para la imaginación ilimitada y el dogmatismo”⁴⁴⁷. Es que los iusnaturalistas tendrían un problema imposible de resolver en la disparidad de opiniones morales que se ha dado entre los hombres en todos los tiempos y lugares desde

⁴⁴³ Julius STONE. *Human Law and Human Justice*. Stanford University Press, Stanford, 1965, p. 54.

⁴⁴⁴ Kai NIELSEN. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”. En *Natural Law Forum* 4, p. 55.

⁴⁴⁵ Alf ROSS. *Sobre el derecho y la justicia*, p. 254.

⁴⁴⁶ Ross trata, aquí, de la evidencia como certeza subjetiva, lo que explica el sentido del párrafo.

⁴⁴⁷ Alf ROSS. *Sobre el derecho y la justicia*, p. 254.

el comienzo de la historia, porque si todo el orden moral y jurídico se funda en una captación privada -no contrastable y, por tanto, incommunicable- de los preceptos de la ley, ante el conflicto de juicios morales siempre quedará abierta esta cuestión: “¿[p]or qué mi intuición no ha de ser tan buena como la de los demás?”⁴⁴⁸.

Pues bien, como explica Grisez en “The First Principle of Practical Reason”, tal modo de concebir el primer principio de la razón práctica, especialmente en lo que respecta a su contenido y a la manera en que es conocido, no es verdaderamente tomista:

*“La interpretación errónea de la teoría de Santo Tomás sobre la ley natural considera al primer principio como una premisa mayor de la cual se deducen todos los preceptos particulares de la razón práctica. ‘Haz el bien’ junto con ‘Tal acción es buena’, lleva deductivamente a ‘Haz esa acción’. Si el primer principio operara efectivamente de esta manera, todos los demás principios serían conclusiones derivadas de él. Sin embargo, como se ha visto, Santo Tomás sostiene que hay muchos principios autoevidentes incluidos en la ley natural”*⁴⁴⁹.

El primer principio no es un imperativo, insistirá con contundencia. No se formula como ‘Haz el bien y evita el mal’, sino como ‘el bien ha de hacerse y perseguirse y el mal evitarse’, en lo cual no hay un contenido moral de la noción de bien, sino simplemente la afirmación de su condición de fin, supuesto necesario para que sea posible cualquier acción, con independencia de su moralidad. Lo contrario supondría intentar adjudicarle un contenido, al primer principio, que no es práctico sino especulativo o, en su defecto -y como han denunciado Kelsen y Nielsen-, transformarlo en un principio completamente vacío, que no puede cumplir ninguna función en el razonamiento moral. La solución de los escolásticos españoles y la mayoría de los tomistas contemporáneos es, por tanto, inválida: “[l]a invocación de la metafísica de la causalidad divina y la providencia no ayuda en este punto, porque tal metafísica consiste

⁴⁴⁸ Alf ROSS. *Sobre el derecho y la justicia*, p. 254.

⁴⁴⁹ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 196.

exclusivamente en verdades especulativas, de las que la razón no puede derivar consecuencias prácticas”⁴⁵⁰. Y lo que han hecho, con esta invocación, es definir el bien del primer principio con propiedades no prácticas, cometiendo así explícitamente el error condenado por Moore. Y lo mismo sucederá con cualquier otro recurso para dotar de contenido moral al primer principio, como sucede con la pretensión de equiparar el primer principio con la exigencia de obrar en conformidad con la razón: “[e]s también un error suponer que el primer principio es equivalente al precepto ‘debe seguirse a la razón’, como Lottin parece sugerir”⁴⁵¹. La clave está, en definitiva, en que:

*“Los principios de la razón práctica pertenecen a una categoría lógica muy diferente de la de los enunciados especulativos: los preceptos no nos informan de exigencias; sino que expresan exigencias como directrices para la acción. El sentido de decir que el bien ha de perseguirse no es el de que el bien sea aquella clase de cosa que tiene -o es- esa peculiar propiedad que es la obligatoriedad -error sutil con el que G. E. Moore dio inicio a la teoría ética angloamericana contemporánea-. El sentido es, más bien, el de expresar la directriz fundamental de la razón práctica. ‘Ha de ser’ es la cópula del primer principio práctico, no su predicado; el gerundivo es el modo de la ley, no su materia”*⁴⁵².

En lo cual se manifiesta aquella salvedad en la concesión de validez a la tesis de la *falacia naturalista* que se anunciaba más atrás: el problema no es sólo identificar al bien con propiedades naturales o no valorativas, sino suponer que el bien tiene inmediatamente un significado moral. El error de los naturalistas sería pensar que ese significado moral está otorgado por aquellas propiedades no valorativas. El error de Moore sería no advertir que el bien, antes incluso de su significado moral, tiene un sentido meramente directivo,

⁴⁵⁰ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 196.

⁴⁵¹ Ibid., p. 198.

⁴⁵² Ibid., p. 191.

que alcanza a todas las acciones humanas, independientemente de su moralidad, en cuanto que todas las acciones se dirigen a un fin.

De cualquier modo, hecha esta salvedad, se podría asumir que Grisez, Finnis y los demás autores de la NNLT estarían de acuerdo con aplicar estos juicios de Hare a los iusnaturalismos que han venido criticando:

“El naturalismo en el campo de la ética, lo mismo que las tentativas de cuadrar el círculo y de ‘justificar la inducción’, reaparecerán constantemente mientras haya quienes no comprendan la falacia propuesta. Por ello puede resultar útil ofrecer un procedimiento simple para poner en evidencia toda variante nueva de ella que pueda ofrecerse. Supongamos que alguien pretende que puede deducir un juicio moral, u otro juicio valorativo, a partir de un conjunto de premisas puramente fácticas o descriptivas, apoyándose para ello en alguna definición que establece que V (una palabra valorativa) significa lo mismo que C (una conjunción de predicados descriptivos). Primero tenemos que asegurarnos de que C no contiene ninguna expresión encubiertamente valorativa (por ejemplo, ‘natural’, o ‘normal’, o ‘satisfactorio’ o ‘necesidades humanas fundamentales’). Casi todas las llamadas ‘definiciones naturalistas’ no superan este test, porque para que una definición sea genuinamente naturalista no debe contener ninguna expresión para cuya aplicabilidad no haya un criterio definido que no suponga la formulación de un juicio valorativo. Si la definición satisface este test tenemos que preguntar, a continuación, si su proponente desea alguna vez encomiar algo por ser C. Si dice que sí, sólo tenemos que señalar que su definición torna esto imposible, por las razones dadas. Y claramente, no podría decir que nunca desea encomiar algo por ser C; porque encomiar cosas por ser C constituye el objeto de su teoría”⁴⁵³.

Aquellos iusnaturalismos no superan este doble test, ya porque asignan a la naturaleza, o a la voluntad de Dios, o a la razón, un significado encubiertamente valorativo, ya porque, de no ser así,

⁴⁵³ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 94-95.

entonces han confundido el orden propio de los principios prácticos con el de los principios especulativos y, al tratar a los preceptos de la ley como verdades teóricas, pierden de vista su sentido propiamente normativo y, así, la ley no es ley, es decir, ya no pueden afirmar que un precepto cualquiera imponga una obligación, porque no hay obligaciones que se sigan, sin más, del conocimiento especulativo de lo real.

CAPÍTULO 3

LA RAZÓN PRÁCTICA Y EL FUNDAMENTO DE LA MORAL EN LA *NEW NATURAL LAW THEORY*

Entendidas las principales objeciones que se han presentado en el mundo contemporáneo -sobre todo en el anglosajón- a la teoría clásica de la ley natural, es posible adentrarse, ya, en la exposición que de tal teoría hacen los autores de la NNLT, atendiendo singularmente a las razones que, dentro de aquella exposición, se arguyen para afirmar que la doctrina de la ley natural, tal como ellos la entienden, no es sujeto pasible de tales objeciones.

Como se ha señalado anteriormente, el núcleo esencial de esas razones es la afirmación de la autonomía -al menos operativa- de la razón práctica respecto de la especulativa, y la consiguiente emancipación del juicio moral respecto del conocimiento de la naturaleza -que no es lo mismo que la emancipación de la moral respecto de la naturaleza, como se han ocupado de advertir los defensores de la NNLT: “*Tomás de Aquino estaría de acuerdo con que ‘si la naturaleza del hombre fuese diferente, también lo serían sus deberes’.* Las formas básicas del bien captadas por el entendimiento

práctico son lo que es bueno para los seres humanos con la naturaleza que tienen”⁴⁵⁴ -.

Así, pues, el desarrollo de la teoría de la ley natural, por parte de estos autores, descansa sobre una base gnoseológica fundamental que consiste en una determinada concepción de la razón en su dimensión práctica. La totalidad de aquél artículo de Germain Grisez (“The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, I-II, Question 94, Article 2”⁴⁵⁵) -que funda esta nueva corriente iusnaturalista⁴⁵⁶-, así como vastas secciones de *Natural Law and Natural Rights*⁴⁵⁷ -que es la obra más importante de la escuela-, además de otros muchos trabajos de los propios Grisez y Finnis⁴⁵⁸, así como de sus discípulos y allegados⁴⁵⁹, se dedican a desarrollar esta concepción de la razón práctica.

⁴⁵⁴ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, pp. 67-68. Quien explica muy claramente el error que, en este punto, han cometido muchos críticos de la NNLT es Murphy, en Mark MURPHY. “Self-evidence, Human Nature, and Natural Law”, en *American Catholic Philosophical Quarterly* LXIX, n° 3, 1995, pp. 471-484.

⁴⁵⁵ Vid. Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”.

⁴⁵⁶ Aunque algunas de las líneas fundamentales de este artículo ya están presentes en uno anterior, que tuvo menos repercusión. Vid. Germain GRISEZ. “The Logic of Moral Judgment”, en *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association*, año 1968, pp. 67-76.

⁴⁵⁷ Vid. John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, especialmente -aunque no exclusivamente- los capítulos II, III, IV, V y XIII.

⁴⁵⁸ Vid., entre otros, Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”; Germain GRISEZ & John FINNIS. “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerny”; John FINNIS. “Commensuration and Public Reason”; John FINNIS. “Practical Reason’s Foundations”; Germain GRISEZ. “Natural Law and Natural Inclinations: Some Comments and Clarifications”, en *The New Scholasticism* 61, 1987, pp. 307-320; Germain GRISEZ. “The Structures of Practical Reason: Some Comments and Clarifications”, en *The Thomist* 58, 1988, pp. 269-291.

⁴⁵⁹ Vid., entre otros, Robert P. GEORGE. “A Defense of the New Natural Law Theory”, en *The American Journal of Jurisprudence* 41, 1996, pp. 47-61; Robert P. GEORGE. “Natural Law and Human Nature”, en Robert P. GEORGE

En este capítulo se procurará hacer una presentación sintética de esa concepción, a la vez que poner a la vista los elementos que permitirían mostrar cómo es que en ella se encontraría la clave por la cual una teoría de la ley natural fundada sobre semejante base gnoseológica no sería susceptible de las objeciones contenidas en las ya estudiadas cuestiones de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*, cuestión que será tratada en el próximo capítulo.

La explicación de la razón práctica, para estos autores, es la explicación de su operatividad, de manera que se trata de desentrañar el modo en que la razón se hace presente a la acción, desde los primeros principios hasta el juicio de imperio, pasando por todos los estadios intermedios. Y, en esta explicación de la operatividad de la razón en su dimensión práctica, aparecen tres pilares fundantes: los primeros principios del obrar, los bienes humanos básicos y las exigencias de razonabilidad práctica (este es el lenguaje que ha calado como el más propio y distintivo de las tesis de la NNLT, aunque la denominación de aquellas tres realidades básicas de la razón práctica no es uniforme en todo el desarrollo de la doctrina de la NNLT. Así, por ejemplo, hay algunas diferencias en el lenguaje que emplea Finnis en *Natural Law and Natural Rights*⁴⁶⁰. Ni es, éste último, el mismo que había usado Grisez en “The First Principle of Practical Reason”⁴⁶¹

(ed.) *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 31-41; Mayda HOCEVAR. “El primer principio de la razón práctica en la teoría de la ley natural de John Finnis”, en *Dikaioyne* 15, 2005, pp. 75-90; Patrick LEE. “Comment on John Finnis’s ‘Foundations of Practical Reason Revisited’” en *The American Journal of Jurisprudence* 50, 2005, pp. 133-138; William MAY. “The Meaning and Nature of the Natural Law in Thomas Aquinas” en *The American Journal of Jurisprudence* 22, 1977, pp. 168-189; Cristóbal ORREGO. “John Finnis. Controversias contemporáneas sobre la teoría de la ley natural” en *Acta Philosophica* vol. 10, n. 1, 2001, pp. 73-92.

⁴⁶⁰ Vid. John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, capítulos III-V. En esta obra, Finnis llama a los *bienes humanos básicos*, predominantemente, *formas básicas de bien*.

⁴⁶¹ En aquel artículo, los luego llamados *bienes humanos básicos* reciben distintas denominaciones, las más frecuentes son las de *bienes humanos* (Vid.

y sufrirá, con posterioridad a la publicación de *Natural Law and Natural Rights*, nuevas modificaciones y precisiones⁴⁶²). El orden de estos tres pilares es el que se seguirá en esta exposición, añadiendo, al final, la explicación del modo en que, a partir de estos tres pilares, se constituye la moralidad de los actos humanos.

Es necesaria, sin embargo, una breve aclaración terminológica previa: aunque distinguimos, aquí -tal como lo hacen en muchos lugares los propios autores de la NNLT-, a los primeros principios del obrar de los bienes humanos básicos y de las exigencias de razonabilidad práctica, en un sentido lato de la noción de principio todas estas realidades caben dentro de esta categoría: también los bienes humanos básicos son principios -y principios primarios-, y lo mismo se puede decir de las exigencias de razonabilidad práctica. No obstante, la noción de primer principio se reserva -al usarse en un sentido más estricto- a ciertos principios primerísimos, absolutamente universales, que cumplen una función directiva en la búsqueda de todo bien y en la realización de toda acción. Estas propiedades no se hallan en los bienes humanos básicos, porque cada uno es principio en cuanto dirige la acción hacia una forma general de bien que no se confunde con las demás; ni tampoco se hallan en las exigencias de razonabilidad práctica porque, aunque éstas deben estar presentes

Germain GRISEZ. "The First Principle of Practical Reason", pp. 184-185.) y *finis a perseguirse mediante la acción* (Vid. *ibid.*, p. 181). Lo que Finnis llamaría, en *Natural Law and Natural Rights*, *exigencias de razonabilidad práctica*, no están aún suficientemente desarrolladas en este trabajo de Grisez, aunque comienzan a perfilarse bajo las nociones de *exigencias impuestas por los fines* (Vid. *ibid.*, p. 182) o *exigencias de la dirección a la acción* (Vid. *ibid.*, p. 191).

⁴⁶²

Por ejemplo, en un artículo posterior de Grisez, Finnis y Boyle los bienes humanos básicos serán llamados, simplemente, *bienes básicos* (Vid. Joseph BOYLE, John FINNIS & Germain GRISEZ. "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", en *The American Journal of Jurisprudence* 32, 1987, pp. 99-148), y en varios trabajos, de estos mismos autores, se puede ver que las exigencias de razonabilidad práctica son llamadas *modos de responsabilidad*, aunque esta variación en el nombre tiene significación en cuanto al modo de aproximarse a estas exigencias (vid. cap. 3, sección 3).

todas en toda acción (aunque, dependiendo de la acción, unas tendrán más relevancia que otras), cada una señala sólo un aspecto del modo en que la razón práctica es coherente consigo misma en la dirección de la acción. Como se verá en la sección siguiente, el principio que más nítidamente realiza las propiedades que señalamos como distintivas de los primeros principios en el sentido más estricto es el, así llamado, principio primerísimo de la razón práctica o primer precepto de la ley natural.

1. LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA.

Hablar de la razón práctica, para la NNLT -y para toda la gnoseología de matriz aristotélica y tomista-, es hablar de la razón en su función directiva de la acción. Como es bien sabido, esta función directiva tiene una doble dimensión: moral y técnica. La segunda dimensión nos refiere a la obra humana exterior. La primera, en tanto, a la acción en sí misma. Es así que se suele hablar de la razón práctico-moral para diferenciarla de la razón práctico-técnica. Esta división plantea una serie de dificultades, la mayor de las cuales es el hecho de que la obra exterior humana, tanto cuanto es humana, es el resultado de una acción libre y, por tanto, moral. De aquí que la dimensión técnica del obrar humano -y de su guía racional- no pueda ser puesta en un lugar paralelo al de la dimensión moral⁴⁶³; con lo

⁴⁶³

En un texto extraordinariamente clarificador de esta cuestión, dice Canals que “[e]s también el conocimiento en su función práctica el que rige la actividad poética del hombre. No porque la razón humana pueda, en un recto uso de su posibilidad de regular la eficiencia libre y racional del hombre, desconocer arbitrariamente las condiciones de la naturaleza cósmica o humana, sino porque es también un acto electivo, y en sí mismo ordenable al bien del hombre como tal, la opción por la que, en cada caso, el hombre impera libremente con su voluntad la puesta en marcha de su eficiencia según arte o técnica”. FRANCISCO CANALS. *Sobre la esencia del conocimiento*. PPU, Barcelona, 1987, p. 626.

cual, el mismo lenguaje de ‘dos razones’ y, aun, el de ‘dos dimensiones de la razón práctica’ -si es que no se es cuidadoso en su uso significativo- pierde su sentido original y se vuelve confuso. No obstante, esta cuestión y las dificultades que conlleva no son relevantes en estas páginas, de manera que se admitirá la distinción, poniendo énfasis en su alcance limitado, para seguir adelante hacia la cuestión que sí es objeto de estudio en este trabajo.

Y, como es obvio, lo que interesa aquí -en cuanto que es lo que interesa a la NNLT- es la primera de las dimensiones de la razón en su función directiva de la acción: la razón práctico-moral. Ahora bien, no obstante este interés preferencial por la dimensión moral de la razón práctica, los autores de la NNLT no se cansan de insistir en que el orden práctico, aún en los fundamentos de la acción libre o moral, no es, él mismo, inmediatamente moral. Así, pues, los primeros principios prácticos que se estudiarán en esta sección, aunque son principios de la acción moral son, ellos mismos, pre-morales. A pesar de ello, al estudiar estos principios en el contexto del desarrollo de una teoría de la ley natural, se ha de poner especial atención al valor y alcance que tienen en la constitución de la moralidad de la acción.

En general, cuando los expositores de esta nueva formulación de la doctrina de ley natural -y no sólo ellos, sino todos aquellos que señalan a Santo Tomás como el filósofo que más luz ha puesto sobre la cuestión de la naturaleza de la razón práctica- enfrentan el trabajo de dar razón de los primeros principios del obrar, centran su atención en el que ha sido reconocido -al menos desde Santo Tomás de Aquino, y entre sus seguidores- como el primerísimo de todos ellos: *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*⁴⁶⁴. Es parte integrante de la discusión la cuestión de si este principio tiene precedencia lógica respecto de otros considerados tan universales como éste (como, por ejemplo, la ‘regla de oro’, o el precepto de obrar en conformidad con la razón⁴⁶⁵), así como la relación que mantendrían entre sí todos los

⁴⁶⁴ Vid. S. Th., I-II, q. 94, a. 2, in c.

⁴⁶⁵ También se discute si estos principios tienen, efectivamente, la misma universalidad, como se verá más adelante, en este mismo capítulo.

primeros principios, y el primerísimo con los demás. Pero un punto que es universalmente admitido es que este primer principio tiene un carácter paradigmático, de manera que encierra las claves de la comprensión de los demás, y no sólo de ellos, sino de toda la razón práctica.

Pues bien, la llave para una recta comprensión de la razón práctica a partir de esta base, en la explicación de Grisez y Finnis, sería el discernimiento de cuatro notas distintivas de aquél principio primerísimo: primero, ha de advertirse que se trata de un principio evidente; segundo, como consecuencia de lo anterior, ha de tratarse, también, de un principio inderivable; tercero, es un principio premoral; y cuarto, tiene por función la de hacer presente, en toda actividad racional práctica, la necesidad de que la acción se dirija a un fin. Las dos primeras notas están íntimamente ligadas entre sí, y lo mismo sucede, a su vez, con la tercera y la cuarta, de manera que se explicarán conjuntamente las dos primeras para pasar, luego, a las dos últimas.

1.1. El primer principio práctico: *Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, es un principio evidente e inderivable.

Evidencia e inderivabilidad, como es obvio, están estrechamente relacionadas entre sí, y se refieren al modo en que se da el conocimiento del principio en cuestión. En realidad, no son más que las dos caras -una negativa y otra positiva- de la misma moneda: aquel conocimiento que se alcanza por la evidencia es necesariamente inderivado⁴⁶⁶ y, a su vez, si hay algún conocimiento que no se deriva de otro, entonces sólo puede tratarse de una evidencia. Por ello, la

⁴⁶⁶

Al menos cuando se trata de la evidencia en su sentido más fuerte -que es el sentido que corresponde a la atribución de la evidencia a los primeros principios prácticos- ya que, como se verá en lo sucesivo, hay algún sentido -más débil- en el que no se oponen absolutamente -aunque sí relativamente- evidencia y derivación lógica.

afirmación y explicación de la evidencia de los primeros principios prácticos es, al mismo tiempo, la afirmación y explicación de su inderivabilidad, de aquí que nos centremos, en lo sucesivo, en la cara positiva de la cuestión: la evidencia del primer principio.

Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum es, según Finnis, Grisez y demás autores de la NNLT, una proposición cuyo predicado se halla contenido en la ‘inteligibilidad’ del sujeto⁴⁶⁷. Como explica Grisez, esto se entiende a partir de la analogía que el Aquinate establece, en I-II, q. 94, a. 2, entre los principios de la razón práctica y los principios de la razón especulativa. Dice, en efecto, Santo Tomás que “*los preceptos de la ley natural son a la razón práctica lo que los primeros principios de la demostración a la razón especulativa, pues unos y otros son ciertos principios evidentes*”⁴⁶⁸. Y el significado de tal evidencia debe extraerse del párrafo inmediatamente posterior a esta analogía. Continúa Santo Tomás:

“Se dice que algo es evidente de dos modos: en sí mismo [secundum se] o para nosotros [quoad nos]. En sí misma se dice que es evidente cualquier proposición cuyo predicado es de la razón del sujeto; puede suceder, no obstante, que tal proposición no sea evidente para el que ignora la definición del sujeto. Así, por ejemplo, la proposición ‘el

⁴⁶⁷ ‘Inteligibilidad’ -en inglés ‘intelligibility’- es el término que emplea Grisez para traducir el latín *ratio*, que usa Santo Tomás de Aquino. En castellano se suele traducir *ratio*, en este contexto, como ‘razón’ o, en algún caso, como ‘esencia’. No obstante, se conservará con la mayor literalidad posible los términos de la traducción que Grisez hace al inglés del original latino de Santo Tomás, aunque, a la vez, se emplearán los términos castellanos que juzguemos más precisos para nuestra propia traducción del texto original (en este caso, traduciremos como ‘razón’). Como se verá en lo sucesivo, la búsqueda de la literalidad en la exposición de la traducción de Grisez es necesaria, porque las elecciones terminológicas que hace el franco-americano en su traducción no son al azar, sino que están justificadas por su interpretación general de la teoría del Aquinate.

⁴⁶⁸ “[P]raecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

hombre es racional' es evidente por su misma naturaleza, porque quien dice hombre, dice racional; y, sin embargo, esta proposición no es evidente para el que ignora qué sea el hombre. De aquí que, como dice Boecio en el libro De hebdomadibus, algunos axiomas o proposiciones son evidentes para todos; y de este modo son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como 'el todo es mayor que sus partes' o 'las cosas que son iguales a una misma tercera son iguales entre sí'. Pero algunas proposiciones son, en verdad, evidentes sólo para los sabios, que entienden lo que significan los términos de la proposición; como, para el que entiende que el ángel no es cuerpo, es evidente que no se halla circunscrito a un lugar; lo que no es manifiesto para el rudo, que no entiende estas cosas”⁴⁶⁹.

A partir de esta distinción, dice Grisez, se debe advertir que Santo Tomás no pretende afirmar que la evidencia de los primeros principios prácticos, o preceptos primarios de la ley natural, sea una evidencia en sí misma pero que no se alcanza a todos los hombres sino, por el contrario, se debe tratar de una evidencia que es, a la vez, ‘secundum se’ y ‘quoad nos’. Hay, desde luego -insiste el franco-americano-, preceptos de la ley natural que, aunque son evidentes en sí mismos, no lo son para todos los hombres, y sólo pueden ser

469

“Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti, contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale, et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant, sicut intelligenti quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptione in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

conocidos por los sabios tras ardua investigación⁴⁷⁰ (o por el hombre común mediante otras vías, como la fe, que sería el caso del ejemplo señalado por Grisez, que sigue a continuación). Así sucede con los preceptos del amor a Dios y de la obediencia a su voluntad. Aunque Dios es, en sí mismo (*‘secundum se’*), lo más evidente que existe, ni su misma existencia es evidente para nosotros (*‘quoad nos’*), por lo que difícilmente, dice Grisez, podría ser evidente un precepto que ordenara amarle u obedecerle⁴⁷¹. Pero, a diferencia de estos preceptos, los preceptos básicos de la ley natural, los primeros principios de la razón práctica han de ser evidentes no sólo en sí, sino también para todos los hombres.

La evidencia, explica Grisez, tiene un doble carácter: objetivo y subjetivo. El aspecto objetivo de la evidencia consiste en *“la ausencia de un termino medio que permita conectar el sujeto con el predicado del principio, y aporte la causa de su verdad”*⁴⁷². Esto viene a significar que una proposición es evidente sólo cuando su verdad se halla inmediatamente justificada por la significación de la misma

⁴⁷⁰ En este punto, la afirmación de la evidencia de los primeros principios prácticos ha sido muchas veces criticada por un malentendido: alguno ha pensado que, cuando Grisez, Finnis o cualquier otro sostienen la evidencia de los primeros principios, suponen que son evidentes las soluciones de todas las cuestiones morales y políticas. Vid., por ejemplo, Lloyd WEINREB. *Natural Law and Justice*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1987, pp. 113 y ss. Robert P. George se ocupa de desmontar la crítica de Weinreb. Vid. Robert P. GEORGE. “Recent Criticism of Natural Law Theory”, en *University of Chicago Law Review* 55, 1988, pp. 1371-1429; también Robert P. GEORGE. “Natural Law and Human Nature”, en Robert P. GEORGE (ed.). *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 31-41.

⁴⁷¹ Es llamativa la exclusión que hace Grisez del precepto de amor de Dios de entre los primeros preceptos evidentes de la ley natural, puesto que Santo Tomás lo incluye expresamente en esta categoría (Vid. S. Th., I-II, q. 100, a. 11, in c.). De cualquier modo, aunque llamativa, tal exclusión es coherente con la interpretación que los autores de la NNLT hacen de la teoría clásica de la ley natural. Se volverá sobre este punto más adelante.

⁴⁷² Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 173.

proposición, y no es dependiente de ninguna causa lógicamente extrínseca a ella: “[l]os *principios evidentes* son per se nota, *esto es, para conocerlos basta el conocimiento del significado de sus términos*”⁴⁷³. En otras palabras, hay evidencia cuando la sola comprensión de los términos de la proposición es suficiente para que se admita la verdad de la misma⁴⁷⁴; y no hay evidencia, en cambio, cuando ese reconocimiento de la verdad de la proposición es dependiente del recurso a un término extrínseco a ella, que opera como causa de su verdad. Este último es el caso de la conclusión de un silogismo, cuya verdad es dependiente del término medio presente en las premisas, sin el cual no sería posible unir los términos que operan como sujeto y predicado de la conclusión ni, en consecuencia, afirmar su verdad: “*estas verdades son conocidas (nota) sin ningún término medio (per se), mediante la comprensión de lo que es significado por sus términos*”⁴⁷⁵.

La dimensión subjetiva, en tanto, consistiría en el reconocimiento de la inutilidad de intentar obtener el principio en cuestión por derivación de otro anterior, como consecuencia de aquella comprensión de los términos de la proposición, suficiente para reconocer inmediatamente su verdad⁴⁷⁶. Finnis explicita esta distinción entre las dimensiones objetiva y subjetiva de la evidencia llamando la atención sobre el hecho de que, aunque algún principio sea evidente, no todo el mundo lo reconocerá, necesariamente, como tal⁴⁷⁷. De hecho, podría suceder que, respecto de una evidencia objetiva, se oscurezca su dimensión subjetiva por dos vías opuestas: ya por la negación de la verdad de la proposición evidente (y, así, es

⁴⁷³ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 106.

⁴⁷⁴ Vid. John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 88.

⁴⁷⁵ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 106.

⁴⁷⁶ Vid. Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 173.

⁴⁷⁷ Vid. John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 96.

posible incluso negar la validez del principio de no contradicción), ya por el intento de demostrar la verdad de juicios que, en realidad, son indemostrables por evidentes (este sería el caso de muchos expositores de la doctrina de la ley natural, que tratarían de los primeros principios prácticos como si fueran conclusiones de juicios especulativos sobre la naturaleza, tesis contra la que discuten duramente los teóricos de la NNLT⁴⁷⁸).

Y todo esto, dice Grisez, se debe a que, en las proposiciones evidentes, ‘el predicado pertenece a la inteligibilidad del sujeto’; lo cual no ha de entenderse en términos modernos, esto es, como si se tratase de una proposición analítica, entendida ésta en el sentido de que es una proposición que posee una necesidad racional completamente independiente de la experiencia de la realidad material. La oposición analítico-sintético -que se corresponde con la oposición racional-material-, dice Grisez, no está presente en la mente del Aquinate, de manera que puede haber una proposición necesaria que, sin embargo, proceda de la experiencia⁴⁷⁹. Grisez emplea como ejemplo, para explicar este punto, la proposición ‘la herrumbre es un óxido’. Tanto el sujeto como el predicado de esta proposición se conocen por la experiencia y, sin embargo, una vez que se ha entendido suficientemente lo que es la herrumbre y lo que es el óxido, entonces se advierte que la proposición ‘la herrumbre es un óxido’ es una proposición evidente, en lo cual se descubre que ‘óxido’ pertenece a la inteligibilidad de ‘herrumbre’, esto es, que quien sabe bien lo que es la herrumbre sabe también, necesariamente, que se trata de un óxido. También Finnis advierte de la no contradicción entre la necesidad de la experiencia y la evidencia, y propone un ejemplo de la

⁴⁷⁸ Vid., entre otros muchos lugares, Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”; John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, capítulo II; John FINNIS. “Natural Law and the ‘Is’-‘Ought’ Question: an Invitation to Professor Veatch”; John FINNIS. “Discourse, Truth, and Friendship”; John FINNIS y Germain GRIEZ. “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerney”.

⁴⁷⁹ Vid. Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 173.

razón práctica: “[e]l bien del conocimiento es evidente, obvio”⁴⁸⁰, a lo que luego añade: “el valor de la verdad se hace obvio sólo para quien ha experimentado el impulso de preguntar”⁴⁸¹, y continúa señalando las demás precondiciones de experiencia necesarias para que se manifieste la evidencia del valor de la verdad o del bien del conocimiento⁴⁸².

Así pues, admitido que no hay oposición entre la necesidad de las proposiciones evidentes y el hecho de que su conocimiento sea dependiente de la experiencia, una *inteligibilidad* vendría a ser “todo lo que debería ser incluido en el significado de una palabra que es usada correctamente si las cosas a las que se refiere en ese uso fuesen completamente conocidas en todos los sentidos relevantes para el aspecto entonces significado por la palabra en cuestión”⁴⁸³, de lo cual se desprende que la *inteligibilidad* no es lo mismo que el significado con el que se usa una determinada palabra (porque una palabra puede usarse rectamente con una significación limitada y, sin embargo, no conocerse todo lo que está comprendido en su *inteligibilidad*), ni tampoco se identifica, la *inteligibilidad*, con la esencia de la cosa significada por la palabra, porque hay palabras que no se refieren a esencias (como los términos que designan negaciones y privaciones) y, sin embargo, tienen *inteligibilidad*. En otras palabras, la *inteligibilidad* se identifica con todo el significado *potencial* de una determinada palabra, donde *potencial* señala que en la *inteligibilidad* se incluye no sólo lo que *actualmente* es significado por la palabra, en un determinado uso, sino todo aquello que podría integrarse en su significado si se perfeccionara el conocimiento de la cosa a la que la

⁴⁸⁰ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 96.

⁴⁸¹ Ibid.

⁴⁸² Esta compatibilidad entre la evidencia y la experiencia revela, además, otra característica de los primeros principios, como es su carácter no innato. Vid. John FINNIS. “Prudence about Ends”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 177 y ss.

⁴⁸³ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 174.

palabra en cuestión refiere: *“la inteligibilidad incluye el significado con el que una palabra es usada, pero también incluye cualquier incremento de significado que tendría la misma palabra en su uso si lo que por ella es denotado fuese más perfectamente conocido”*⁴⁸⁴. Así pues, es perfectamente posible que una proposición que no resultaba evidente para un determinado sujeto, pueda llegar a serlo por una mayor penetración en la inteligibilidad de la cosa que ya conocía, aunque imperfectamente. Recurre Grisez, otra vez, al ejemplo del óxido y la herrumbre. Alguien puede entender que la herrumbre sólo se da en el metal, y ha entendido un aspecto de la inteligibilidad de la herrumbre, puesto que el metal es, de hecho y verdaderamente, de la inteligibilidad de la herrumbre. Y sin embargo, este mismo sujeto puede no saber lo que es un óxido, ni, en consecuencia, advertir que la proposición ‘la herrumbre es un óxido’ es evidente y que el óxido es también, como el metal, de la inteligibilidad de la herrumbre. En esto se probarían dos cuestiones relevantes: primero, el descubrimiento de la evidencia de la proposición ‘la herrumbre es un óxido’ no se alcanza por el análisis conceptual de los términos de la proposición porque, como ya se ha dicho, alguien puede tener un conocimiento limitado, pero correcto, de lo que se incluye en la inteligibilidad de ‘herrumbre’. La evidencia se descubre, más bien, en la penetración más profunda de la realidad significada por la palabra ‘herrumbre’, penetración que depende de la experiencia. Segundo, y conectado con lo anterior, las proposiciones en este sentido evidentes no son meras tautologías, no son meras proposiciones circulares en las que el predicado no añade nada, cognoscitivamente, al sujeto.

El ejemplo empleado por el filósofo franco-americano podría plantear alguna dificultad, porque si algo se advierte con claridad, en el mismo ejemplo, es que la evidencia de la proposición ‘la herrumbre es un óxido’ es una evidencia ‘secundum se’ pero no ‘quoad nos’, al menos no en el mismo sentido en que serían evidentes ‘quoad nos’ los

⁴⁸⁴ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 174.

primeros principios prácticos⁴⁸⁵. Pero, en realidad, la dificultad es sólo aparente, porque lo que interesaba del ejemplo era manifestar la consistencia de la evidencia sin más de una proposición cualquiera. La diferencia de la evidencia que es inmediata para todos los hombres y aquella otra que sólo alcanzan los sabios⁴⁸⁶, no está en la naturaleza de la evidencia como tal, sino en el modo en que se nos presenta la inteligibilidad de la cosa en cuestión. Así, aunque la inteligibilidad de la herrumbre no es alcanzada perfectamente por todos los hombres en la primera experiencia de la cosa -porque alguno puede conocer la herrumbre y no saber que es un óxido-, no obstante, la evidencia de la proposición 'la herrumbre es un óxido' es de la misma naturaleza, en cuanto evidencia, que aquella de la proposición 'el todo es mayor que sus partes', esto es, en ambos casos sucede que el predicado es de la inteligibilidad del sujeto. Tanto en una proposición como en la otra, en último término, nos encontramos con que basta, para el reconocimiento necesario de su verdad, la comprensión de los términos contenidos en cada una de ellas, sin necesidad de recurrir a un término medio que opere como causa extrínseca de la verdad de la proposición, dimensión objetiva de la evidencia. Respecto de ambas

⁴⁸⁵ Porque respecto de las evidencias 'quoad nos' se podría establecer una gradación: hay verdades que son evidentes 'secundum se' pero que de ningún modo son evidentes para la inteligencia humana, como muchas de las que se refieren a la naturaleza divina. En el otro extremo, encontramos verdades que son evidentes 'quoad nos' absolutamente hablando, como las de los primeros principios, pero entre uno y otro extremo hay verdades que son evidentes 'quoad nos' relativamente hablando porque, aunque no se dan inmediatamente a todo los hombres, se podrían dar a todos, con mayor o menor dificultad, en la medida en que se conoce el significado de los términos. Aquí caben los ejemplos de las proposiciones 'el hombre es racional' y 'el ángel no ocupa lugar', siendo, el primero, el caso de una verdad que no es inmediatamente evidente, pero que puede alcanzar fácilmente la mayoría de los hombres, mientras que el segundo sería un ejemplo de una verdad que también se manifiesta con evidencia -porque el no ocupar lugar es de la inteligibilidad del ángel-, pero que sólo alcanzan los sabios.

⁴⁸⁶ O, según la nota anterior, aquellas que pueden alcanzar muchos hombres, pero mediatamente.

proposiciones, una vez que se tiene el conocimiento suficiente de sus términos, se descubre la inutilidad de cualquier esfuerzo para derivar la verdad de la proposición a partir de otras proposiciones o principios, dimensión subjetiva de la evidencia.

La única diferencia entre los dos ejemplos radica, como decíamos, no en la misma evidencia, sino en el modo en que se presenta a todos los hombres la inteligibilidad de la cosa a la que refieren los términos: respecto de la proposición “el todo es mayor que sus partes”, basta el conocimiento mínimo posible -dado inmediatamente a todos los hombres que alcanzan el uso de razón-, del significado de sus términos para que todo hombre tenga el conocimiento suficiente de la inteligibilidad de la cosa significada que le lleve a descubrir la necesidad de la verdad de la proposición; en el caso de ‘la herrumbre es un óxido’, en cambio, no basta ese conocimiento mínimo sino que es necesaria una progresiva penetración racional en el objeto de la experiencia (de hecho, no existe aquél conocimiento inmediato respecto de la herrumbre, porque un hombre podría perfectamente vivir una larga vida sin llegar a enterarse de que existe algo así como la herrumbre; el conocimiento de lo que es un todo y una parte, en cambio, es absolutamente universal, porque al estar en el orden de los primeros principios, lo alcanza todo hombre que llega al uso de razón)⁴⁸⁷.

Entendida de este modo la evidencia, se puede ya volver sobre lo que nos interesa particularmente aquí, que es la evidencia del primer principio práctico. Pues bien, lo que viene a afirmar Grisez es que la clave interpretativa del texto de Santo Tomás más arriba citado radica en dos frases que el Aquinate añade poco después, en las que afirma, primero, que “*todo agente obra en vistas a un fin, que tiene*

⁴⁸⁷ Sobre estas distinciones respecto de la evidencia, pero referidas a principios prácticos y morales, vid. Joseph BOYLE. “Natural Law and the Ethics of Traditions”, en Robert P. GEORGE (ed.). *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 11-14.

razón de bien”⁴⁸⁸, que Grisez traduce al inglés como “*every active principle acts on account of an end, and end includes the intelligibility of good*”⁴⁸⁹ y, luego, que “*el bien tiene razón de fin*”⁴⁹⁰ (“*good has the intelligibility of end*”⁴⁹¹, en la traducción de Grisez), de manera que el núcleo del argumento de Tomás de Aquino radicaría en el hecho de que el bien es de la inteligibilidad del fin y, a su vez, el fin es de la inteligibilidad del bien⁴⁹².

Para entender esto, hay que considerar la centralidad que el franco-americano otorga al *prosequendum* en la formulación del primer principio: lo que principalmente señala el principio, explica, es que ‘el bien ha de perseguirse’ o, en una traducción menos elegante en castellano pero más apropiada al original inglés, que ‘el bien es para ser perseguido’⁴⁹³, pero la noción de perseguir no nos refiere más que a la razón -o inteligibilidad- del fin, de manera que decir que el bien es para ser perseguido es lo mismo que decir que el bien es fin, o que el fin es de la inteligibilidad del bien, en el mismo sentido en que se puede decir que el ‘óxido’ pertenece a la inteligibilidad de la ‘herrumbre’. Esta es en consecuencia, la razón de que el primer principio de la razón práctica sea un principio evidente: que el predicado es de la inteligibilidad del sujeto.

⁴⁸⁸ “[O]mne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

⁴⁸⁹ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 170.

⁴⁹⁰ “[B]onum habet rationem finis”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

⁴⁹¹ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 170.

⁴⁹² En el extremo exactamente contrario, Matthew Kelly sostiene que la noción de *bien* en el primer principio tal como lo explica el Aquinate en I-II, q. 94, a. 2, no refiere al *fin*. Vid. Matthew KELLY. “St. Thomas and the Nature of Moral Precepts”, en *The New Scholasticism* LXI, 1987, pp. 427-439.

⁴⁹³ Así traduce el principio Grisez: “*Good is to be done and pursued, and evil is to be avoided*”. Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 170.

Así, pues, añade Grisez, la evidencia de este primer principio del obrar, lo mismo que la de los demás principios y preceptos evidentes de la ley natural, no corresponde a una tautología ni se descubre por el mero análisis conceptual de los términos contenidos en la proposición. Esto, afirma, sería el error que se hallaría en la raíz de la mala comprensión de la naturaleza de los primeros principios por parte de muchos escolásticos y neoescolásticos, que dotan de contenido moral a la noción de bien presente en el principio en cuestión, y transforman el predicado en un mandato de la forma: ‘Haz el bien’, donde el bien no significa otra cosa que ‘lo que haz de hacer’. Como explica Pereira Sáenz, para los defensores de la NNLT recurrir a un principio de esta naturaleza para fundar la moral supondría una explicación circular y, en consecuencia, fallida: *“el primerísimo principio no es una proposición cuyo predicado simplemente afirme un juicio moral ya incluido en el concepto del sujeto. Si fuese así, ofrecería una explicación circular del deber moral: diría, simplemente, que lo que está mal no debe hacerse porque está mal”*⁴⁹⁴. El propio Grisez ofrece un ejemplo de esta circularidad en un principio inferior: dice que los primeros principios no son tautologías al modo de la proposición ‘robar está mal’, si es que robar no significa más que quitar injustamente a otro lo que es suyo, donde ‘injustamente’ es un modo particular de decir que algo está mal⁴⁹⁵. En la interpretación que el franco-americano hace de la exposición de Santo Tomás en I-II q. 94, a. 2, en cambio, no habría semejante tautología, porque bien y fin no dicen lo mismo -aunque el bien sea de la inteligibilidad del fin y el fin de la inteligibilidad del bien-, sino que la función del principio, como se explicará más adelante, no es más que hacer presente en todo acto racional práctico un aspecto de la inteligibilidad del bien, que es su carácter o condición de fin. De este modo, el principio en cuestión no sería un principio moral, sino un principio estructural o arquitectónico del razonamiento práctico: desde la comprensión de que el bien es fin,

⁴⁹⁴ Carolina PEREIRA SÁENZ. *La autoridad del Derecho. Un diálogo con John M. Finnis*. Editorial Comares, Granada, 2008, p. 57.

⁴⁹⁵ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 174.

que se da inmediatamente en la captación de las inteligibilidades de bien y fin que, a su vez, se da inmediatamente a todo hombre en uso de su facultad intelectual, se hace posible toda otra operación racional práctica, del mismo modo en que el principio de no contradicción hacía posible cualquier operación racional teórica o especulativa.

Y aquél carácter inmediato de la evidencia del primer principio práctico lo explica, nuestro autor, precisamente con un nuevo recurso a la analogía que el Aquinate ha establecido entre la razón práctica y la razón especulativa. Dice, en efecto, Santo Tomás:

*“Entre las cosas que caen en la aprehensión de todos se da un cierto orden. En efecto, lo primero que cae en la aprehensión es el ente, cuya intelección se incluye en todo lo que cualquier hombre aprehende. Y por eso el primer principio de la demostración es que ‘nada se puede afirmar y negar a la vez’, que se funda en la razón de ente y no-ente, y sobre este principio se fundan todos los demás, como se dice en el libro IV de la Metafísica. Y así como el ente es lo primero que cae bajo la aprehensión absolutamente considerada, así el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, que es aquella que se ordena a la obra: en efecto, todo agente obra en vistas a un fin, que tiene razón de bien. Y, así, el primer principio de la razón práctica es el que está fundado sobre la razón de bien, que es: ‘bueno es lo que todos apetecen’. Éste es, luego, el primer precepto de la ley: ‘que el bien ha de hacerse y perseguirse y el mal evitarse’. Y sobre este se fundan todos los demás preceptos de la ley natural”*⁴⁹⁶.

⁴⁹⁶

“Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum

En términos de Grisez, lo que aquí viene a decir Santo Tomás es que, así como en el orden teórico el *ser* constituye la inteligibilidad básica que se halla presente en cualquier conocimiento de cualquier objeto, así también el *bien* es la inteligibilidad básica que se halla presente en cualquier conocimiento práctico. Pero si la inteligibilidad del *ser* que el primer principio del conocimiento -el ‘principio de contradicción’ o ‘de no contradicción’, que Santo Tomás ha formulado como ‘nada se puede afirmar y negar a la vez’, pero cuya formulación más frecuente es ‘nada puede ser y no ser a la vez y bajo el mismo respecto’-, si la inteligibilidad del *ser* en este primer principio, decíamos, no es más que la mínima inteligibilidad posible, cual sería la oposición entre el ser y el no ser, así, también, la inteligibilidad del *bien* en el primer principio práctico es la inteligibilidad mínima posible, y esa inteligibilidad mínima, en el caso del *bien*, es la de su condición de fin. De este modo, de la misma manera en que es inmediatamente dado a toda inteligencia que, pensando una cosa, se la ha de pensar coherentemente, porque si es verdad que es, es falso que no es, y viceversa; así, también, es inmediatamente dado a toda inteligencia en su dimensión práctica que, si piensa en una acción, ha de pensarla como dirigiéndose a un fin, porque esto es lo coherente con toda acción en cuanto acción.

Sin el principio de no contradicción, no es posible ninguna otra operación intelectual. Sin el primer principio del obrar, no es posible ninguna otra operación de la razón práctica. De aquí que estos principios y, consecuentemente, las inteligibilidades a las que refieren los términos contenidos en sus proposiciones, deban ser dadas inmediatamente al sujeto en uso de su facultad intelectual. No pueden depender de ningún otro conocimiento -teórico o práctico, según corresponda-, porque todo otro conocimiento es dependiente de la presencia de estos principios, y de las inteligibilidades en ellos contenidos.

est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

CAPÍTULO III - LA RAZÓN PRÁCTICA EN LA>NNLT

Esta inmediatez de la evidencia de los primeros principios es lo que los hace, en un sentido aún más fuerte que cualquier evidencia mediata, inderivables. No son conclusiones de ningún tipo de razonamiento, no se infieren de ningún conocimiento previo, no proceden de la experiencia (aunque sea necesaria la experiencia para que la inteligencia forme en sí el principio), ni de alguna intelección: *“nadie puede formar estos principios si no conoce las realidades en las que se encarnan, y este conocimiento presupone la experiencia. Sin embargo, estos principios no se derivan de la experiencia ni de ninguna comprensión previa”*⁴⁹⁷.

Y aunque en este punto hemos seguido de cerca la exposición de Germain Grisez en “The First Principle of Practical Reason”, porque es el que pone las bases fundamentales del desarrollo posterior que se da en la>NNLT, quizá el que mejor sintetiza la cuestión de la inderivabilidad de los primeros principios sea Finnis en *Natural Law and Natural Rights*, donde dice que:

*“[L]os primeros principios de la ley natural, que especifican las formas básicas del bien y del mal y que pueden ser captados adecuadamente por cualquiera que tenga uso de razón (y no sólo por metafísicos), son per se nota (evidentes) e indemostrables. No son inferidos de principios especulativos. No son inferidos de hechos. No son inferidos de proposiciones metafísicas sobre la naturaleza humana, o sobre la naturaleza del bien y del mal, o sobre ‘la función de un ser humano’, ni son inferidos de una concepción teleológica de la naturaleza ni de ninguna otra concepción de la naturaleza. No son inferidos o derivados de nada. Son inderivados (aunque no innatos)”*⁴⁹⁸.

Y en esta síntesis que hace Finnis de la cuestión se advierte claramente, además, un punto que ya habíamos adelantado, como es el carácter paradigmático del primerísimo principio: las notas de evidencia e inderivabilidad, tal como han sido explicadas respecto de

⁴⁹⁷ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 195.

⁴⁹⁸ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 67.

aquél, son también propias de todos los demás primeros principios de la ley natural. Aunque el primerísimo ocupa un lugar principal, los demás no son derivaciones de él. Los principios morales, en cambio, son derivaciones de los primeros principios prácticos: “[l]os principios sobre lo que es moralmente correcto o incorrecto se derivan de los primeros principios pre-morales de razonabilidad práctica”⁴⁹⁹, pero sobre esta cuestión se volverá más adelante.

1.2. El primer principio es un principio pre-moral, que manifiesta, de modo práctico, la necesidad de que la acción se dirija a un fin.

Ya se ha adelantado que, en la explicación de Grisez de I-II, q. 94, a. 2, la noción de fin a la que referiría el *prosequendum* ocupa un lugar centralísimo, sin el cual el principio perdería su sentido y no habría lugar para el *faciendum*, como expresamente afirma el franco-americano: “[s]i la ley natural impone la obligación de que han de hacerse los actos buenos, esto es sólo porque primariamente impone, con necesidad racional, que un fin debe ser perseguido”⁵⁰⁰.

Se trata, en otras palabras, de la primacía de la noción de fin en la explicación de los primeros principios y, en definitiva, en la explicación de la ley. Primacía que Grisez atribuye al Aquinate: “la causalidad final es la base fundamental de la concepción de Tomás de Aquino acerca de lo que es la ley”⁵⁰¹. Lo que en este punto interesa advertir es que, a partir de tal primacía de la noción de fin, nuestro autor deduce el carácter secundario y derivado de la obligación moral: “toda la comprensión de la ley, en Tomás de Aquino, depende claramente de la causalidad final. Obligación es un concepto estrictamente derivado, cuyo origen se halla en los fines y en los requerimientos impuestos por los fines”⁵⁰². Por lo cual denuncia como

⁴⁹⁹ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 67.

⁵⁰⁰ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 182.

⁵⁰¹ Ibid.

⁵⁰² Ibid.

errónea aquella comprensión de la ley natural que le atribuye un contenido inmediatamente moral, como si los primeros principios o preceptos fuesen mandatos o imperativos⁵⁰³. La descripción que hace Kai Nielsen de la doctrina tomista de la ley correspondería a esa versión errónea:

*“La ley moral natural, para Tomás de Aquino, no es meramente lo que está en los libros. A esto le llama ley positiva. Pero sostiene que incluso la ley positiva es verdaderamente ley sólo cuando no entra en conflicto con la ley moral natural. Ley, para Tomás de Aquino, es esencialmente una noción normativa o moral. Él define la ley como “una ordenación de la razón para el bien común, promulgada y emanada de aquél que tiene el cuidado de la comunidad”. Ciertos elementos deben tenerse en cuenta en su definición. 1) Una ordenación es un precepto o regla, que dice que esto y lo otro debe o debería hacerse. Su objetivo es guiar la conducta y no sólo decirnos qué se ha hecho, se está haciendo y se hará, sino que nos dice que algo debe hacerse. 2) Se trata de un precepto racional, no sólo un mandato. Con todo, tiene fuerza obligatoria o imperativa. 3) Es para el bien general o la felicidad de la comunidad. No se trata de cualquier mandato, y no es sólo para algún bien parcial. 4) Debe proceder de una autoridad legítima. 5) Debe ser declarado o proclamado públicamente”*⁵⁰⁴.

Aunque Nielsen no es tomista, sino crítico de las tesis tomistas, habría advertido claramente, según Grisez, el núcleo conceptual de la mala comprensión de la doctrina del Aquinate sobre la ley natural por parte de muchos tomistas contemporáneos. Este núcleo consiste en la

⁵⁰³ Este es uno de los puntos más criticados por Hittinger. Vid. Russell HITTINGER. *A Critique of the New Natural Law Theory*. University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1987, pp. 30 y ss.; También MvInerny dedica atención a esta cuestión. Vid. Ralph McInerny. *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1982, pp 52-53.

⁵⁰⁴ Kai NIELSEN. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”. En *Natural Law Forum* 4, p. 52.

confusión entre lo que es un precepto y lo que es un mandato. El primer precepto de la ley natural, dirán los autores de la NNLT, es precepto porque dirige acciones, pero no es mandato, porque no dispone ni ordena que se haga tal o cual acción en vez de otra: “*el primer principio de la razón práctica prohíbe una vida sin dirección, no prohíbe de la misma manera toda clase de irracionalidad en el pensamiento práctico*”⁵⁰⁵.

El discurso que permite llegar a estas conclusiones se estructura del siguiente modo: en primer lugar, es necesario considerar que el bien al que hace referencia el primer principio es el fin último de la vida humana; este fin último, sin embargo, no es el bien que objetivamente perfecciona al hombre, tampoco es el bien trascendental ni, si quiera, algún bien determinado, se trata, en realidad, del bien como el fin al que, absoluta y necesariamente, todo hombre ordena su vida, sea cual sea, concretamente, el bien que ocupa ese lugar primero en el orden de la intención⁵⁰⁶; por esta razón, sostiene Grisez, el fin último trasciende todos los bienes y todas las acciones particulares y no se identifica, desde luego, con ninguna acción; en consecuencia, el bien que se halla presente en el primer principio y, por consiguiente, el mismo primerísimo principio, no tienen ningún contenido moral; lo cual, finalmente, se manifestaría nítidamente en el hecho de que el primer principio de la razón práctica dirige a todas las acciones por igual, independientemente de si son buenas o malas moralmente consideradas⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 121.

⁵⁰⁶ Finnis llega, incluso, a negar que el desarrollo que Santo Tomás hace del fin último en la primeras cuestiones de la *Prima Secundae* sea relevante para la comprensión del sentido de I-II, q. 94, a. 2. Vid John FINNIS. “Practical Reason’s Foundations”, p. 29, nota 21.

⁵⁰⁷ Una visión crítica de este modo de entender el primer principio se halla en el punto ‘B. Nature and the First Principle of Practical Reason’ del siguiente artículo: Bebhinn DONNELLY. “The Epistemic Connection Between Nature and Value in New and Traditional Natural Law Theory”, en *Law and Philosophy* 25, 2006, pp. 1-29.

Se puede intentar analizar esta argumentación para atender a los fundamentos de cada una de sus premisas. Se decía que la base fundamental del argumento radicaba en la afirmación de que la noción de bien presente en el primer principio hace referencia al último fin. Para esto, Grisez recurre a la autoridad de Santo Tomás, quien, en el artículo segundo de la cuestión 90 de la I-II, afirma explícitamente que “*el primer principio en las cosas operativas, de las que se ocupa la razón práctica, es el fin último*”,⁵⁰⁸. Podría parecer que hay un salto indebido entre la afirmación de que *el primer principio de la razón práctica es el fin último*, y la afirmación de que *el bien presente en el primer principio es el fin último*, pero en realidad no hay tal salto indebido, sino dos vías diversas para acabar diciendo lo mismo: que el primer principio de la razón práctica sea el fin último, no significa más que el hecho de que la fórmula con la cual expresamos ese primer principio (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*) no es otra cosa que la expresión racional -de la racionalidad práctica, se entiende- de la omnipresencia del fin último en la dirección que la razón hace de la acción. Grisez insiste en este punto, pero añade una pequeña cuestión que manifiesta claramente cómo es que lee esta frase del Aquinate. Dice Grisez:

“[E]l primer principio de la razón práctica es el último fin. Como el último fin es un bien común, la ley debe ordenarse al bien común. Lo que aquí llama la atención es que Santo Tomás asume que el primer principio de la razón práctica es el último fin. El bien sobre el cual la razón práctica prescribe su búsqueda y realización es primariamente el último fin porque la razón práctica no puede dirigir acciones sin dirigir sus objetos a un fin”⁵⁰⁹.

En la primera parte de este párrafo no hace más que explicar el contexto de la afirmación de Santo Tomás: en el artículo en cuestión, el dominico se ha preguntado si la ley se ordena siempre al bien

⁵⁰⁸ “*Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus*” S. Th. I-II, q. 90, a. 2, in c.

⁵⁰⁹ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 182.

común, y su respuesta, en lo que a nosotros interesa, consiste en señalar que la ley se dirige siempre al fin último, y que el fin último es un bien común, con lo que la cuestión queda respondida afirmativamente: la ley se dirige siempre al bien común. Pero lo llamativo de la explicación de Grisez es la segunda parte: la razón de que el último fin sea el primer principio de la razón práctica es que, de otro modo, esta no podría dirigir ninguna acción, porque no hay dirección en absoluto si no hay una orientación a un fin. Es llamativa esta segunda parte porque el énfasis que el franco-americano le va a dar a esta afirmación es, por llamarle de algún modo, formalista⁵¹⁰.

El punto está en que la sola razón por la que el fin último es el primer principio de la razón práctica, tal como entiende Grisez la cuestión, es el hecho de que en la estructura interna de toda acción debe estar presente un fin ocupando un lugar principal, porque sin fin no hay movimiento del agente⁵¹¹. Como la razón última de todo fin es

⁵¹⁰ El término no es bueno por equívoco. Decir de una argumentación de este tipo que es formalista parece encasillarla en categorías que no le son apropiadas como, de hecho, hicieron algunos críticos de Grisez, como McInerney, que le acusa de kantismo (Vid., por ejemplo Ralph MCINERNEY. "The Principles of Natural Law", en *The American Journal of Jurisprudence* 25, 1980, pp. 1-15; Ralph MCINERNEY. "Grisez and Thomism", en N. BIGGAR and R. BLACK (eds.). *The Revival of Natural Law*, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 53-72). Grisez, desde luego, se defiende de esta acusación, y rechaza ser formalista en sentido kantiano. Por ello usamos sin demasiado entusiasmo el término 'formalista' para referirnos a la tesis de Grisez, pero no encontramos un término mejor. Qué significa 'formalista' en este contexto es algo que, esperamos, quedará claro en lo sucesivo.

⁵¹¹ No parece que, al identificar el primer principio de la razón práctica con el último fin, Santo Tomás reduzca la cuestión a la sola afirmación de la presencia del principio de finalidad en toda acción. El propio contexto señalado por Grisez permite descartar esto: al decir, el Aquinate, que el fin último es un bien común, necesariamente está pensando en el fin último objetivamente considerado, esto es, en aquel bien que es perfectivo de la naturaleza humana, porque sólo entonces tiene sentido decir de él que se trata de un bien que posee la propiedad de la comunicabilidad. No puede afirmarse tal propiedad, desde luego, del solo principio de finalidad como un elemento de la estructura de la acción igualmente presente en todas las operaciones humanas. De hecho, los actos moralmente malos son contrarios al bien

el fin último, entonces éste opera como posibilitador de toda acción y, en consecuencia, como posibilitador de la dirección racional de la acción. Por ello, así como lo primero en el orden de la intención -de la cual depende la acción- es el último fin, así también, lo primero en el orden de la dirección racional de la acción -que es el primer principio de la razón práctica- ha de ser el mismo último fin.

Esto conecta inmediatamente con el segundo punto de la argumentación: el fin último que es principio primerísimo de la razón práctica no es el bien que objetivamente perfecciona al hombre, no es el bien trascendental ni ningún bien determinado. En esto es explícito Grisez: “[l]a voluntad tiende necesariamente a un único último fin, pero no tiende necesariamente a ningún bien definido como un último fin”⁵¹². Aunque el hombre esté naturalmente determinado a buscar la felicidad, dice Grisez, esto no equivale a otra cosa que a decir que todo hombre debe buscar algún bien como su último fin, pero que no hay determinación alguna sobre la naturaleza de ese bien. Así, pues, “[e]l deseo de felicidad es simplemente el primer principio de la razón práctica dirigiendo la acción humana”⁵¹³, donde el *simplemente* viene a señalar aquel ‘formalismo’ que adelantábamos más atrás: lo relevante en el principio no es el contenido material de los términos que lo componen, sino la forma racional-práctica que impone a toda operación, semejante a la que el primer principio especulativo impondría a los juicios teóricos: “el ‘supremo primer principio’ de la ley natural, que ocupa la misma clase de lugar en el pensamiento práctico que el de no-contradicción en todo pensamiento, sólo nos

común, en el sentido al que se refiere Santo Tomás en el artículo comentado, -es decir, no participan de la comunicabilidad del bien que es el fin último- pero el principio de finalidad está igualmente presente en ellos, como no se cansa de decir el propio Grisez. Sobre el sentido de la noción de bien común en el Aquinate vid. Carlos CARDONA. *La metafísica del bien común*. Rialp, Madrid, 1966; Santiago RAMÍREZ, O.P. *Pueblos y gobernantes al servicio del bien común*. Euramerica, Madrid, 1956.

⁵¹² Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 199.

⁵¹³ Ibid., p. 200.

dirige a actuar hacia algún objetivo inteligible”⁵¹⁴. De hecho, dice Grisez, el principio se podría formular del siguiente modo “*obra en busca de un fin*”⁵¹⁵.

De esta manera, queda, en primer lugar, excluida la posibilidad de que el bien del primer principio sea el bien trascendental: “[p]or supuesto, ‘bien’ en el precepto primario no es una expresión trascendental que denote todas las cosas”⁵¹⁶. La razón de esto es aparentemente contradictoria con la afirmación central del argumento (aquella de que el bien del primer principio no es un bien determinado), porque la trascendentalidad del bien presente en el primer principio queda excluida por el hecho de que ese bien ha de ser un ‘bien humano’: “*no se trata de extender el significado de ‘bien’ hasta la amplitud de los trascendentales convertibles con el ‘ser’ [...] los bienes significados por el ‘bien’ del primer principio van a ser bienes humanos*”⁵¹⁷. La contradicción, sin embargo, es sólo aparente, porque al decir ‘bienes humanos’, no quiere señalar, Grisez, aquellos bienes que conducen a la perfección del hombre en cuanto hombre sino, simplemente, aquellos bienes que pueden aparecer como bienes para el hombre y que, en consecuencia, pueden ser presentados por la razón práctica como objetivos de la acción, independientemente de si cooperan en la perfección humana o no, es decir, independientemente de si son buenos o malos moralmente considerados. También en este punto es explícito el franco-americano: “*el bien perseguido por la razón práctica es un objetivo de la acción humana. Pero establecer esto de ningún modo corresponde a identificar el bien en cuestión con el valor moral, pues esta particular categoría de valor de ninguna manera agota los bienes humanos*”⁵¹⁸. Como se explicará en la siguiente sección, a propósito de los bienes humanos básicos, el bien

⁵¹⁴ John FINNIS. “Practical Reason’s Foundations”, p. 30.

⁵¹⁵ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 186.

⁵¹⁶ Ibid., p. 199.

⁵¹⁷ Ibid., p. 184.

⁵¹⁸ Ibid., p. 184.

humano está entendido, por los autores de la NNLT, como aquél bien que aparece como perseguible en la experiencia de todos los hombres en razón de sus inclinaciones naturales. Y es en la experiencia de estos bienes en la que se perfila, de un modo difuso, el fin último, aunque sin identificarse con ninguno de ellos. Finnis, que en *Natural Law and Natural Rights* desarrolla más extensamente la doctrina sobre los bienes humanos básicos, es también muy claro sobre la necesidad de que en el punto de partida de todo el discurso racional práctico se halle la aprehensión de las *formas básicas del bienestar humano* como fines perseguibles, aprehensión en la cual se constituyen los primeros principios⁵¹⁹. Y es igualmente claro respecto del carácter pre-moral de esos bienes y, consecuentemente, de los principios correspondientes a ellos:

*“[L]o que es decisivo, al discernir el contenido de la ley natural, es la propia comprensión de las formas básicas de bienestar humano (no-moral-aún) como oportunidades o fines deseables y potencialmente realizables y por ende como que han-de-ser-buscados y realizados en la propia acción, acción hacia la cual uno ya está comenzando a dirigirse por este mismo acto de comprensión práctica”*⁵²⁰.

Así, pues, el ‘bien’ del primer principio o precepto no es el bien trascendental, porque es sólo el bien *humano*. Pero, siendo humano, no es el que perfecciona al hombre en cuanto hombre, sino todo aquel bien que pueda ser objeto de la razón práctica; y puede ser objeto de la razón práctica cualquier bien que pueda constituirse en objetivo de la acción humana. En otras palabras, el ‘bien’ del primer principio es todo lo que pueda ser fin para el hombre o, si se prefiere, el fin último, del cual participan la finalidad todos los demás fines: *“el bien que ha de hacerse y perseguirse no debe ser pensado como si se tratase,*

⁵¹⁹ Flippen va a criticar la afirmación de que la aprehensión racional de estos bienes sea sólo o primeramente práctica, y afirma que el conocimiento de lo que es bueno para el hombre es primaria e intrínsecamente especulativo o teórico. Vid. Douglas FLIPPEN. “Natural Law and Natural Inclinations”, en *The New Scholasticism* LX, n. 3, 1986, p. 306.

⁵²⁰ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 78.

exclusivamente, del bien de la acción moral. La persecución del bien que es fin es lo primordial; el hacer el bien que corresponde a los medios es subordinado”⁵²¹, en lo que se advierte una de las razones por las que el primer principio es pre-moral: la bondad o malicia moral correspondería, según estos autores, sólo la acción, que es medio y no fin; pero el primer principio refiere principalmente al fin, y no a los medios, por lo que no tiene significación moral.

Lo que ha hecho Grisez, en el fondo, es despojar de todo contenido material a la noción de bien presente en el primer principio: es una noción *trascendental*, pero no en sentido metafísico. Es trascendental, porque se extiende por igual a todos los bienes que pueden ser alcanzados en la acción humana, pero no es el *bonum* trascendental porque no refiere a nada real. Se podría objetar que sí refiere a algo real, en tanto supone la aprehensión de los bienes humanos y que, en consecuencia, sí tiene contenido material; pero, en realidad, supone la aprehensión de los bienes humanos para que, en esa aprehensión, se profile la noción de fin que es la que está presente en el principio. Tampoco los bienes humanos se hallan contenidos en el primer precepto de la ley natural, como se puede advertir en cualquier ejemplo de los que ofrece el propio Grisez: admitido que la conservación de la vida es un bien humano, la aprehensión por vía de la experiencia, de este bien, es supuesto de la constitución del primer principio, que no se haría presente a la razón si no hubiese conocimiento de algún fin. No obstante, el precepto *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, de ninguna manera dirige específicamente hacia la conservación de la vida (al punto que un acto suicida también podría estar racionalmente dirigido por el primer principio). Para ello existen otros principios. Otra vez, el franco-americano ofrece una claridad meridiana: “*el bien del principio primario tiene una cierta transcendencia -o, al menos, la posibilidad de la transcendencia- respecto de los objetos de todas las inclinaciones, que son bienes cuya búsqueda está prescrita por otros principios*

⁵²¹ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 184.

evidentes”⁵²². Pero esta trascendencia, como ya se ha dicho, no corresponde a la del *bonum* trascendental, sino sólo a la ‘forma’ común a todo juicio práctico y a toda acción: el dirigirse a un fin. El contexto de un texto de Grisez ya citado, sentencia la cuestión:

“‘[B]ien’ en el precepto primario no es una expresión trascendental que denote todas las cosas. Sin embargo, es como un trascendental en su referencia a todos los bienes humanos, porque la persecución de ninguno de ellos es condición única para la operación humana, del mismo modo en que ninguna esencia particular es condición única para ser. El primer principio práctico no limita las posibilidades de la acción humana; determinando que la acción se realizará por un fin, la hace posible”⁵²³.

Pero es necesario detenerse en la conclusión de la argumentación, que ya ha quedado esbozada en los párrafos precedentes: puesto que el fin último no es ningún bien determinado⁵²⁴, sino que incluye todos los bienes que el hombre puede buscar, y todas las acciones que puede realizar, sin identificarse con ninguna de éstas y ninguno de aquellos, entonces el bien que se halla presente en el primer principio y, por consiguiente, el mismo primerísimo principio, no tienen ningún contenido moral: “es claro que Santo Tomás pone énfasis en el fin como un principio de ley natural. Pero también es claro que el fin en cuestión no puede ser identificado con la bondad moral misma”⁵²⁵, en lo que insiste Finnis: “Tomás de Aquino rechazaría la asunción de Clarke, Grocio, Suárez y

⁵²² Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 200.

⁵²³ Ibid., p. 199.

⁵²⁴ Este es uno de los puntos en los que es más dura la crítica de McInerny, que insiste en la necesidad de afirmar que el bien del primer principio es un bien concreto: aquél que perfecciona al hombre. Vid. Ralph MCINERNY. “The Principles of Natural Law”, p. 3-4; Ralph MCINERNY. “On Knowing Natural Law”, en *Studi Tomistici* 25, 1984, 136-137.

⁵²⁵ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 183.

Vázquez, según la cual los principios primarios y evidentes de la ley natural son principios morales”⁵²⁶.

Como se advierte en las últimas citas, la nitidez de la NNLT en esta cuestión es meridiana, valga una nueva referencia como confirmación de esta claridad indubitable: “*los principios de la ley natural, en su expresión de fines, trascienden el bien y mal moral, como el fin trasciende los medios y los obstáculos*”⁵²⁷. Esta transcendencia del primer principio respecto de la moralidad de las acciones se advertiría claramente en el hecho de que las acciones malas también están sometidas a la dirección del primer principio en cuestión. A partir de la afirmación de Santo Tomás, de que “*todo juicio de la razón práctica procede de ciertos principios naturalmente conocidos*”⁵²⁸, Grisez entiende que los primeros principios -y, sobre todo, el primerísimo de entre ellos- da forma racional a cualquier juicio práctico, sea que se dirija a un bien real -en sentido humano, esto es, a un bien que es objetivamente perfectivo del hombre-, sea que se dirija a un bien aparente. La razón esencial de esto sería que, de no ser así, no habría juicio práctico en el que obra mal y, consecuentemente, su acción no sería propiamente humana ni, por consiguiente, inmoral. Pero, advierte Grisez, “[n]o sólo los hombres virtuosos y con autocontrol, sino también los hombres viciosos y que obran mal una y otra vez hacen juicios prácticos”, de donde se deduce que estos últimos también obran en conformidad -en sentido estricto, esto es, *con la misma forma*- con primer precepto de la ley natural, lo cual sólo tiene sentido en tanto se admite que “*la palabra bien, en este principio, debe referirse, de alguna manera, tanto a bienes humanos engañosos e inadecuados, como a otros adecuados y genuinos*”⁵²⁹. Esa forma del primer principio que se hace presente en

⁵²⁶ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 80.

⁵²⁷ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 183.

⁵²⁸ “[O]mne iudicium rationis speculativae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis” S. Th. I-II, q. 100, a. 1, in c.

⁵²⁹ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 187.

todo juicio práctico, con independencia de su moralidad, es la del principio de finalidad: la necesidad de que toda acción se dirija a un fin. Por ello, señala el franco-americano, “[e]l primer principio no dice lo que debemos hacer, en su contraste con lo vamos a hacer. La oposición entre la dirección de la razón y la respuesta de la voluntad puede aparecer sólo subsiguientemente a la orientación hacia el fin expresada en el primer principio”⁵³⁰. En otras palabras, la acción moralmente mala, y la dirección que de dicha acción hace la razón práctica, son dependientes del primer principio, que sólo mueve a dirigir nuestra acción hacia fines que aparezcan en el horizonte de las posibilidades humanas, esto es, hacia *bienes humanos* en el sentido ya descrito: “*incluso los hombres viciosos actúan en vistas de un bien humano*”⁵³¹. La síntesis del núcleo de la cuestión se halla en el siguiente párrafo de “The First Principle of Practical Reason”:

*“Si ‘bien’ significa aquello hacia lo que cada cosa tiende por su propio e intrínseco principio de orientación, entonces el fin en vistas al cual actúa cada principio activo es un bien para él, puesto que nada puede actuar con una orientación definida si no es en vistas de algo hacia lo que él, por su parte, tiende”*⁵³².

Lo cual quiere decir que el ‘bien’ del primer principio, al cual se refiere en el párrafo citado, no es más que el fin que se encuentra inevitablemente presente en la acción -en tanto no habría acción en absoluto si no hubiese una tendencia previa hacia algún fin al cual la acción se dirija-. Toda acción supone la tendencia o inclinación a un fin; el ‘bien’ del primer principio es aquello hacia lo que cada cosa tiende cuando actúa; luego, la fórmula ‘el bien ha de perseguirse’, que Grisez propone como la central del principio, expresa la condición de necesidad absoluta de todo juicio práctico y de toda acción: la dirección al fin. No hay, en consecuencia, ningún contenido moral en ese primer principio o primer precepto de la ley natural.

⁵³⁰ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 189.

⁵³¹ Ibid., p. 188.

⁵³² Ibid., p. 177.

Finalmente, este carácter pre-moral del primer principio, quedaría claramente establecido, otra vez, en la analogía entre razón práctica y razón especulativa: así como el primer principio de la razón en su dimensión teórica o especulativa se halla presente en todo juicio, independientemente de si este es verdadero o falso, así también el primer principio de la razón práctica es condición de posibilidad de todo juicio práctico, sea que guíe una acción buena, sea que guíe una mala. La base para esta analogía, además del texto ya citado de I-II, q. 94, a.2, está tomada de otros dos lugares de la obra del Aquinate. El primero de estos lugares es la respuesta al sexto argumento del artículo segundo la cuestión 16 del *De Veritate*. La cuestión 16 trata sobre la sindéresis, esto es, sobre el hábito que dispone al conocimiento de los primeros principios del obrar, o primeros principios de la razón práctica. En el artículo segundo se pregunta, Santo Tomás, si la sindéresis puede pecar, a lo que contestará negativamente, para lo cual debe responder a la siguiente cuestión, que se plantea en el sexto argumento:

*“[C]omo se tiene el [hábito] del intelecto de los principios en las cosas especulativas, así se tiene la sindéresis en las operativas. Pero todas las operaciones de la razón especulativa proceden de sus primeros principios. Luego, también todas las operaciones de la razón práctica deben encontrar su origen en la sindéresis. Por tanto, así como a la sindéresis se atribuye la operación de la razón práctica que es según la virtud, así también ha de atribuírsele la operación de la razón que es según el pecado”*⁵³³.

La objeción es clara: ninguna operación del intelecto, ya en su dimensión especulativa, ya en su dimensión práctica, puede escapar al ámbito de los primeros principios. Luego, de la sindéresis procede el

⁵³³ “[S]icut se habet intellectus principiorum in speculativis, ita synderesis in operativis. Sed omnis operatio rationis speculativae ex principiis primis oritur. Ergo et omnis operatio practicae rationis ex synderesi initium sumit. Ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practicae quae est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quae est secundum peccatum”. De ver. q. 16, a. 2, arg. 6.

acto directivo racional del pecado o, en otras palabras, la sindéresis puede pecar. Entendido que el Aquinate niega, en el cuerpo de su respuesta, que la sindéresis pueda ser principio de pecado, resuelve la cuestión planteada del siguiente modo:

*“A lo sexto debe decirse que, así como en las cosas especulativas la razón falsa, aunque tiene su origen en los principios, no recibe, sin embargo, su falsedad de los primeros principios, sino del mal uso de los mismos, así también sucede en las cosas operativas, por lo que el argumento no procede”*⁵³⁴.

El segundo texto de Santo Tomás que trae a colación Grisez corresponde al Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Esta vez, la cuestión que quiere resolver el doctor angélico es la de si puede oscurecerse completamente la razón en el juicio moral y, en este contexto -ante el argumento de que en la posibilidad de que la conciencia yerre se manifiesta que la luz superior de la razón se extingue, porque el error del juicio ‘se compara a las tinieblas’⁵³⁵-, el Aquinate responde que la luz de la sindéresis, como la de los primeros principios del intelecto especulativo, nunca se extingue, a pesar de que está virtualmente presente en todas las conclusiones, aún si éstas son erróneas:

⁵³⁴ *“Ad sextum dicendum, quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet sed ex malo usu principiorum, ita etiam et in operativis accidit, unde ratio non sequitur”*. De ver. q. 16, a. 2, ad 6.

⁵³⁵ *“Se ve que la luz superior de la razón puede extinguirse. En efecto, se dice que el error de la razón es la extinción de aquella luz, porque se compara a las tinieblas. Pero a aquella luz de la razón le acontece errar, como es evidente en la glosa de Jerónimo a Ezech. 1, donde, además de las palabras que se señalan en la carta, un poco después añade: vemos a menudo, sin embargo, precipitarse a la conciencia. Luego, la luz superior de la conciencia puede extinguirse”* (*“Videtur quod superior scintilla rationis possit extinguí. Error enim rationis extinctio ejus dicitur, quia tenebrae comparatur. Sed hanc scintillam rationis contingit errare, ut patet in Glossa Hieronymi Ezech. 1, ubi praeter verba quae in littera inducuntur, Paulo post subdit: hanc autem conscientiam saepe praecipitari videmus. Ergo superior scintilla rationis potest extingui”*). Super Sent., II, d. 39, q. 3, a. 1, arg. 1.

“[A]sí como no acontece al intelecto errar acerca de los principios en sí mismo considerados, pero le acontece errar sobre ellos en cuanto que están virtualmente en la conclusiones, por el mal ratiocinio; así, también, la luz de la *synderesis* en sí misma nunca se extingue; pero en cuanto por la deliberación se deduce una conclusión operable, puede haber defecto, en tanto que por el ímpetu del placer y la pasión, o por el error de una falsa inducción, la conclusión no se deduce rectamente de los principios. Y, por esto, no se dice que la *synderesis* se precipita, sino que la conciencia se precipita, porque es una conclusión, como se ha dicho más arriba, y está en ella la virtud de la *synderesis*, como la virtud de los principios en la conclusión”⁵³⁶.

A partir de estos dos textos, Grisez sostiene que la posición de Santo Tomás consiste en la afirmación de que los primeros principios, tanto en el orden especulativo como en el práctico, no sancionan el error, sino que sólo imponen los requerimientos mínimos para la operación racional: sólo hay violación del primer principio del entendimiento especulativo en el juicio inmediatamente contradictorio, que es absurdo y sin sentido; del mismo modo, sólo habría violación del primer principio práctico en una acción caótica, esto es, sin finalidad ninguna: “¿[c]ómo funciona el primer principio de todo razonamiento práctico en cuanto principio? Prohibiendo el *sinsentido*”⁵³⁷. Pero tales juicios y tales acciones son raros, propios de

⁵³⁶ “Ad primum ergo dicendum, quod sicut non contingit intellectum errare circa principia secundum se considerata, contingit tamen errare circa ea, secundum quod sunt virtute in conclusionibus, per malam ratiocinationem; ita etiam lumen synderesis in se nunquam extinguatur: sed secundum quod deliberando deducitur in conclusionem operabilis, potest esse defectus, secundum quod per impetum delectationis et passionis cujuscumque, aut etiam falsae inductionis errorum, conclusio non recte ex principiis deducitur; et ideo non dicit quod synderesis praecipitatur, sed quod conscientia praecipitatur, quae est conclusio, ut supra dictum est; et est in ea virtus synderesis, sicut virtus principiorum in conclusione”. Super Sent., II, d. 39, q. 3, a. 1, ad 1.

⁵³⁷ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 120.

locos. La mayoría de las veces, los juicios erróneos y las decisiones equivocadas no van en contra de los primeros principios.

Así como la única exigencia del primer principio especulativo, sostiene Grisez, es que el propio discurso no sea auto-contradictorio, así la única exigencia del primer principio práctico es “*que lo que él dirige tenga intencionalidad hacia un propósito inteligible*”⁵³⁸. O, en palabras de Pereira Sáenz: “[e]l principio primerísimo expresa esta misma [acaba de referirse a la coherencia en el orden especulativo como exigencia de la objetividad del ser] *necesidad de coherencia en el pensamiento, pero como exigencia no de la objetividad del ser, sino de la del bien*”⁵³⁹. Para que el razonamiento -ya especulativo, ya práctico- se conduzca rectamente hacia conclusiones verdaderas y decisiones buenas, son necesarios otros principios, y si los principios que iluminan ese razonamiento no son los adecuados, entonces la razón se extraviará, pero no por ello se habrán violado las exigencias del principio de no contradicción, en el orden especulativo, o las del primer principio del obrar o primer precepto de la ley natural, en el orden práctico.

Así, pues, y para concluir este párrafo, la analogía entre la función de los primeros principios en la operación del entendimiento especulativo, y la misma función de los principios prácticos en la dirección de la acción, demostraría de modo definitivo que el primer principio del obrar es un principio pre-moral. Su función es hacer presente el principio de finalidad en toda la dirección racional de la acción.

Y antes de cerrar esta sección, es preciso volver brevemente sobre una idea señalada más arriba: lo que se ha dicho y explicado como propiedades del primerísimo de los principios prácticos, se aplicaría, también, a todos aquellos otros principios que estuviesen dotados de la misma universalidad que el primero, al menos en lo que

⁵³⁸ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 188.

⁵³⁹ Carolina PEREIRA SÁENZ. *La autoridad del Derecho. Un diálogo con John M. Finnis*, p. 58.

se refiere a tres de las cuatro propiedades reseñadas: todos estos principios habrán de ser evidentes, inderivables y pre-morales. Como es obvio, la función de señalar la necesidad de que toda acción se dirija a un fin sería lo distintivo del principio primerísimo, aunque esta misma función se manifestaría de otra forma en aquellos elementos distintivos de los otros principios máximamente universales. Así, por ejemplo, hay quien sostiene que el principio que dirige a obrar en conformidad con la razón -que el propio Santo Tomás señala como absolutamente universal: “*que se ha de obrar en conformidad con la razón, es recto y bueno para todos*”⁵⁴⁰ - hace presente la exigencia de que la acción humana tenga sentido y que su dirección racional tenga coherencia práctica, esto es, que se dirija a un fin (aunque Grisez expresamente rechaza que este principio sea equivalente al primerísimo: “*es un error suponer que el primer principio es equivalente al precepto ‘hay que seguir a la razón’*”⁵⁴¹). Un tercer caso de principio igualmente universal, según algunos autores sería el de la ‘regla de oro’, que Santo Tomás formula como “*se ordena que cada uno haga a otro lo que quiere que le hagan a él*”⁵⁴² (aunque este es, también, discutido por su referencia al otro, de modo que no dirigiría todos los actos⁵⁴³). Lo cierto es que, para los defensores de la>NNLT no parece claro que haya otros principios igualmente universales que el primerísimo. Expresamente, por ejemplo, Grisez y Finnis dejan fuera a la regla de oro del grupo de los principios primerísimos en el sentido que aquí nos hemos referido a ellos, puesto que la sitúan entre las exigencias de razonabilidad práctica⁵⁴⁴ (aunque,

⁵⁴⁰ “*Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur*”. S. Th. I-II, q. 94, a. 4, in c.

⁵⁴¹ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 198.

⁵⁴² “[Q]uo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri”. S. Th. I-II, q. 94, a. 4, ad 1.

⁵⁴³ La razón para situarlo como principio universalísimo, a pesar de su referencia expresa al otro, sería su vinculación a la justicia general, por la cual no hay ninguna acción humana en la que no esté en juego el bien de los demás.

⁵⁴⁴ Vid. Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question E; Germain GRIEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*.

más tarde, Finnis parece reconocerla como el primer principio de la moral, aunque en un sentido tomista, y no kantiano⁵⁴⁵), y algo semejante sucede con el precepto de obrar en conformidad con la razón que, a veces, parece asociarse al conjunto de las exigencias de razonabilidad práctica y, en otros momentos, parece expresar alguna o algunas de estas exigencias.

De cualquier modo, el punto no es relevante porque, en realidad, otros principios igualmente universales que el primerísimo no corresponderían más que a fórmulas diversas para expresar lo mismo. Por ello, entre estos autores parece ser suficiente, como fundamento último de la dirección racional práctica de la acción, la referencia al principio primerísimo y a los principios, también primeros, que corresponden a los bienes humanos básicos. Estos últimos comparten con el primerísimo la universalidad entendida en el sentido de que alcanzan a todos los hombres, en todo tiempo y en todo lugar, pero no son igualmente universales en el sentido de que no dirigen toda acción (porque unas acciones se dirigen a unos bienes y otras a otros). Sobre estas cuestiones, de cualquier manera, se tratará en la próxima sección.

2. LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS.

Como ya se ha adelantado, el segundo elemento clave de la concepción de la>NNLT sobre la razón práctica es el de los llamados bienes humanos básicos. Ya se ha hecho mención de ellos al tratar de

Traducción de Manuel Alcázar García. 3ª edición, Rialp, Madrid, 2000, pp. 116-117; John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 137-140; John Finnis. "Morality and the Second Vatican Council", en John FINNIS. *Religion & Public Reason. Collected Essays: Volume V*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 270.

⁵⁴⁵ Vid. John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 128-129.

los primeros principios. De hecho, la división demasiado tajante entre unos y otros resulta inadecuada para dar razón de la teoría de estos autores anglosajones porque, como ya se ha advertido, también los bienes humanos básicos se constituyen en principios del obrar. Y en principios primarios. No obstante, se sitúan como una categoría especial de principios primarios porque, a diferencia de los tratados en la sección anterior (o, si se prefiere, de *el* tratado en la sección anterior, en cuanto que los autores de la NNLT no parecen admitir más que un principio primerísimo como base de la operación racional práctica), no tienen la misma universalidad que aquellos (que aquél), sino que son un primer paso en la concreción de la búsqueda y realización del bien humano, tanto cuanto presentan a la razón fines u objetivos determinados a alcanzar en la acción: *“los primeros principios sustantivos tienen carácter directivo precisamente por señalar las clases de objetivo (fin, bien, valor) que tienen la inteligibilidad requerida: la inteligibilidad de lo deseable porque beneficia a cualquiera”*.⁵⁴⁶

Es menester, por todo lo anterior, detenerse en la naturaleza de estos bienes y en el lugar que ocupan en la constitución de la moralidad. Para ello es necesario desarrollar tres cuestiones: en primer lugar, qué bienes son, genéricamente considerados; en segundo lugar, cómo aparecen en el horizonte de la razón práctica; y en tercer lugar, finalmente, de qué bienes se trata en su especificidad. Las dos primeras cuestiones son las más importantes en torno a la delimitación de la concepción que estos autores tienen de la razón práctica y son, además, los que están más claramente delineados en el conjunto de la obra de Grisez y Finnis. La tercera es menos relevante para la finalidad de este trabajo, a la vez que supone la dificultad de que ha sufrido mayores variaciones en el desarrollo de la exposición de la NNLT. Esto último, no obstante, hace a la cuestión más interesante para estas páginas, porque el signo de esas variaciones es manifestativo, en muchas oportunidades, de ciertos aspectos de las dos primeras cuestiones a tratar.

⁵⁴⁶ John FINNIS. “Practical Reason’s Foundations”, p. 30.

2.1. La naturaleza del bien humano básico⁵⁴⁷.

En la pregunta por la naturaleza del bien humano básico se intenta significar la cuestión de las propiedades que ha de poseer un bien para ser integrado en la categoría de *bien humano básico*. Y en esta dirección, aquellas propiedades se podrían sintetizar en tres: primero, el bien humano básico es ‘principio de la acción humana’, en cuanto se constituye en elemento fundante de todo propósito de acción; segundo, el bien humano básico es una forma general de bien, en el sentido de que no se agota en ninguna realización particular del bien humano, sino que es él mismo el que se halla participado en todas las posibles realizaciones particulares, que son infinitas, razón por la que -al igual que los primeros principios de la razón práctica-, los bienes humanos básicos son pre-morales; tercero, el bien humano básico es un bien inconmensurable, esto es, se trata de un bien que no admite medida y, en consecuencia, no hay jerarquía entre los bienes humanos básicos, lo cual implica, además, que todos ellos son buscados por sí mismos⁵⁴⁸.

Así, pues, lo que más inmediatamente define a un bien humano básico como tal, es el hecho de que se sitúa en el orden de los principios de la operación humana porque aparece como el elemento fundante del *propósito* de la acción igualmente humana⁵⁴⁹. Aunque, en

⁵⁴⁷ Para un desarrollo sintético de la concepción del bien humano básico, vid. Germain GRISEZ. “A Contemporary Natural-Law Ethics”, en William STARR & Richard TAYLOR (eds.). *Moral Philosophy. Historical and Contemporary Essays*. Marquette University Press, Milwaukee, 1989, pp. 126 y ss.

⁵⁴⁸ David Oderberg, desde posiciones próximas a aquellas de Grisez, Finnis y Boyle, hace un alegato por la integración de categorías metafísicas en la consideración ética de los bienes humanos básicos, categorías que están ausentes en la exposición de la>NNLT. Vid. David ODERBERG. “The Structure and Content of the Good”, en David ODERBERG & Timothy CHAPPELL (eds.). *Human Values. New Essays on Ethics and Natural Law*. Palgrave MacMillan, New York, 2004, pp. 127-165.

⁵⁴⁹ Jeffrey Goldsworthy explica muy claramente cómo es que esta consideración de los bienes humanos básicos, para Grisez, Finnis y Boyle, hace que la noción práctica de ‘bien’ se diferencie radicalmente de la noción de ‘bien’

este punto, es necesario ser cuidadoso con una posible mala interpretación de la doctrina de la NNLT⁵⁵⁰: que los bienes humanos sean la razón última de toda acción humana, no significa que sean el único principio motivante de las elecciones: “*los bienes básicos no son la única fuente de motivación para las acciones guiadas racionalmente*”⁵⁵¹. También las pasiones son motivantes de las acciones humanas⁵⁵². La cuestión es que, tanto cuanto la acción sea verdaderamente racional -y, por tanto, humana-, no será la sola pasión la que motive la acción, sino que aquella deberá estar entreverada con el movimiento hacia algún bien humano o, al menos “*hacia algunos aspectos parciales o apariencias*”⁵⁵³ de los bienes humanos básicos porque, de otra manera, la acción en cuestión no sería en absoluto racional. En algunas explicaciones, los autores de la NNLT parecen dar a entender que, de hecho, toda acción humana tiene por razón última un bien humano básico, pero en una nota final de “Practical

simpliciter, ya que esta última no incluye el sentido de ‘bien para alguien’ que está implícito en la consideración del bien como razón para la acción. Esta distinción, a su vez, es fundamental para explicar la independencia de la razón práctica respecto de la teórica, a la que correspondería el conocimiento del bien *simpliciter* y, así, salvar la objeción de la *ley de Hume*. Vid. Jeffrey GOLDSWORTHY. “Fact and Value in the New Natural Law Theory”, en *The American Journal of Jurisprudence* 41, 1996, pp. 21-46.

⁵⁵⁰ Vid., por ejemplo, José María ANTÓN. “La ley natural y los bienes que perfeccionan a la persona. Completando la lista de *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2: la aportación de Germain Grisez (2ª parte)”, en *Alpha Omega*, XIV, n. 1, 2011, pp. 34-42. Allí este autor critica la supuesta exclusión del placer, por parte de los autores de la NNLT, de entre las razones que pueden motivar una acción.

⁵⁵¹ Germain GRIEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 121.

⁵⁵² Sobre el lugar que cabe a la sensibilidad en la motivación de la acción humana, y su comparación con la función de la razón en la misma motivación, vid. Germain GRIEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, pp. 104-105.

⁵⁵³ John FINNIS y Germain GRIEZ. “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerny”, p. 28.

Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, Grisez, Finnis y Boyle corrigen o, al menos, matizan este punto, advirtiendo que, en ciertas acciones moralmente malas, aún siendo verdaderamente humanas, la razón última de la acción no será un bien humano básico, sino algún bien sensible sin más, para cuya consecución se emplean medios inteligibles (lo que explicaría que la acción sea verdaderamente racional), y que el bien humano básico “*sólo sirve para racionalizarla [la elección inmoral]*”⁵⁵⁴. De cualquier manera, y aunque esta corrección exigiese matizar alguna afirmación de ese mismo artículo, o de alguna otra obra anterior, nos parece que con la referencia a ‘aspectos parciales o apariencias’ de los bienes humanos básicos en los propósitos de todas las acciones humanas, quedan salvadas las posibles equivocidades que encierra esta cuestión⁵⁵⁵. Los propios autores señalan, en aquella nota, que no piensan que, como consecuencia de esta precisión, “*vaya a requerir mucha revisión la explicación de la verdad práctica y de la verdad moral que ofrecemos aquí*”⁵⁵⁶.

El propósito, como la palabra lo indica, es aquello que el agente se *propone* en la acción, esto es, aquello que busca conseguir o realizar mediante su acción. Aunque el propósito, como resulta evidente, se vincula con la intención del que obra, para los autores de la NNLT uno y otro no se identifican porque, mientras la intención es un acto interior del sujeto, el propósito “*es un estado de cosas -algo concreto, que puede existir o no existir en la realidad-. Por ejemplo, si uno participa en un concurso, su propósito es ganar un premio; si uno no se siente bien y va al doctor, su propósito es sentirse*

⁵⁵⁴ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 148.

⁵⁵⁵ Boyle, en un artículo posterior, introduce varias precisiones sobre esta cuestión. Vid. Joseph BOYLE. “Reasons for Action: Evaluative Cognitions that Underlie Motivations”, en *The American Journal of Jurisprudence* 46, 2001, pp. 177-197.

⁵⁵⁶ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 148.

mejor”⁵⁵⁷. En todo caso, el propósito parece aproximarse más al objeto de la intención, que es el fin extrínseco de la acción, pero, aunque íntimamente vinculados, tampoco se identifican propósito y fin: “[d]istinguimos entre los propósitos y aquello del propósito que hace que uno esté racionalmente interesado en actuar por él”⁵⁵⁸. Ese aspecto del propósito -que, de hecho, lo constituye en propósito, porque es lo que genera el interés racional de actuar por él- es el fin de la acción que, como todo fin, es algún bien. Todo propósito humano concreto -esto es, el que mueve a una acción humana concreta-, dicen Grisez, Finnis y Boyle, *participa* en la razón de algún bien respecto del cual hay un interés anterior y más general que el del propio propósito concreto. En los ejemplos por ellos presentados, los propósitos de ‘ganar el premio del concurso’ o ‘superar la dolencia que me mueve a ir al doctor’ *participan* de la razón de bienes anteriores y sobre los cuales se tiene un interés más general, como son ‘ganar’ y ‘tener salud’. Algunos de los bienes que dan razón de los propósitos, a su vez, parecen requerir de alguna justificación que los trascienda, es decir, es necesario que ellos mismos participen su bondad de otro bien que sea, en algún sentido, último. Este sería el caso de ‘ganar’ que, como razón para la acción -o, en la terminología de la NNLT, como el bien del cual participa el propósito de ganar un concurso- no parece ser una razón suficiente y definitiva de la acción, sino que se explicará por alguna otra. Estas razones que requieren de una justificación que las trascienda, son llamadas por Grisez, Finnis y Boyle “bienes instrumentales” (*instrumental goods*)⁵⁵⁹.

Pero, aunque los bienes que justifiquen a un *bien instrumental* pueden ser, a su vez, otros *bienes instrumentales*, no se puede, sin embargo, ir al infinito en las cadenas de bienes que dan razón del actuar. En esto, los autores de la NNLT siguen idéntico razonamiento que Santo Tomás de Aquino en la cuestión de la demostración de la

⁵⁵⁷ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, pp. 102-103.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 103.

⁵⁵⁹ Ibid.

necesidad de un fin último. Decía el Aquinate: “*es imposible proceder al infinito en los fines*”⁵⁶⁰, y repiten Grisez, Finnis y Boyle: “*no puede haber una regresión infinita en los bienes que son razones para actuar*”⁵⁶¹. La razón de esto la añade el doctor angélico: “*en todas las cosas que necesariamente están ordenadas las unas a las otras, sucede que, quitada la primera, se quitan todas las que están ordenadas a la primera*”⁵⁶² lo cual, en el orden de los fines, refiere a la necesidad de un fin último, que es lo primero en el orden de la intención: “*si no hubiese último fin, no se apetecería nada, ni se llevaría a término ninguna acción*”⁵⁶³, a lo que los autores de la NNLT se refieren en casi idénticos términos, pero no para afirmar la necesidad de un único fin último⁵⁶⁴, sino para señalar que, entre los bienes que se constituyen en las razones de los propósitos de las acciones concretas, debe haber unos bienes que sean razones fundamentales de todo propósito, y estos bienes son los bienes

⁵⁶⁰ “[I]mpossibile est in finibus procedere in infinitum”. S. Th. I-II, q. 1, a. 4, in c.

⁵⁶¹ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 103.

⁵⁶² “*In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum*”. S. Th. I-II, q. 1, a. 4, in c.

⁵⁶³ “[S]i non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur”. Ibid.

⁵⁶⁴ Sobre esta cuestión, de hecho, se producirán varias disensiones entre estos autores. Grisez, de hecho, se distancia expresamente de la tesis tomista y aristotélica que identifica el fin último con el bien supremo de la contemplación, para afirmar que este fin ha de corresponder a la realización integral de los bienes humanos básicos. Vid. Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus. Volume I: Christian Moral Principles*; Germain GRISEZ. “The True Ultimate End of Human Beings: the Kingdom, not God Alone”, en *Theological Studies* 69, 2008, pp. 38-61; una discusión de esta tesis en Benedict ASHLEY, O.P. “Christian Moral Principles. A Review Discussion”, en *The Thomist* 48, 1984, pp. 150-160; una discusión más general del modo en que Grisez critica a Santo Tomás sobre el tema del fin último en Scott MacDonald. “Aquinas’s Ultimate Ends: A Replay to Grisez”, en *The American Journal of Jurisprudence* 46, 2001, pp. 37-49.

humanos básicos: “*hay razones para actuar que no necesitan de otras razones; estas razones son uno o varios bienes que subyacen a cualquier propósito*”⁵⁶⁵. Por ello, toda acción humana estará motivada por algún propósito que refiera, próxima o remotamente, a otro propósito básico, y los propósitos básicos de todos los hombres manifiestan los bienes humanos básicos, que son las razones fundamentales de esos propósitos.

Así, pues, lo primero que se puede decir del bien humano básico es que es una razón última de la acción humana guiada racionalmente⁵⁶⁶. Toda acción humana de este tipo termina, intencionalmente considerada, en un bien humano básico. Y, en este sentido, el bien humano básico es un *principio primario de la razón práctica*, porque “*puede proporcionar un punto de partida para razonar sobre qué hacer*”. Al explicar el bien del conocimiento -que usa como paradigma de la explicación del bien humano básico en general-, Finnis ofrece ejemplos nítidos de fórmulas de principios prácticos que refieren al bien básico. Este sería el caso de proposiciones como “*‘El conocimiento es algo bueno que vale la pena poseer’*. *‘Estar bien informado y con la mente clara es una buena forma de ser’*. *‘La confusión y la ignorancia han de ser evitadas’*”⁵⁶⁷. Todas estas, dice el australiano, son fórmulas de principios que orientan la acción humana, que expresan un deseo o inclinación original que no es ciega, porque refiere a un objeto inteligible: el bien humano básico del conocimiento. Es la presencia de este bien en la razón práctica la que se traduce en aquellas fórmulas que operan como principios orientadores de la acción. En realidad, es el mismo bien humano básico, en cuanto que por su naturaleza inteligible se hace

⁵⁶⁵ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 103.

⁵⁶⁶ Razón, y no necesariamente motivo porque, como ya se ha visto, estos autores admiten la posibilidad de que una acción humana esté motivada, por ejemplo, por el placer. El punto está en que esta no será una acción guiada racionalmente.

⁵⁶⁷ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 94.

presente a la razón en su función directiva, el que opera como principio de la acción. Las fórmulas en cuestión no son más que expresiones de la presencia del bien humano básico en la razón práctica.

Entendido que, en este sentido, el bien humano básico es principio primario de la acción humana, es más fácil comprender la segunda propiedad que señalábamos como distintiva de todos los bienes que se ubican en esta categoría. Esta segunda propiedad es la de ser una *forma general de bien*. Esto significa que el bien humano básico se encuentra presente en todos los bienes concretos que pueden operar como objetivos de una acción determinada, pero que no se identifica ni se agota en ninguno de ellos⁵⁶⁸.

Finnis es muy claro en este punto, y no escatima esfuerzos en la tarea de trazar la “*distinción entre ‘bien’, referido a un determinado objetivo o meta que uno está considerando como deseable, y ‘bien’, referido a una forma general de bien que puede ser participado o realizado de maneras indefinidamente variadas en un número indefinido de situaciones*”⁵⁶⁹. El bien humano básico corresponde, evidentemente, a este segundo sentido de ‘bien’.

La acción concreta nunca tiene por objetivo inmediato el solo bien humano básico. En el ejemplo del bien del conocimiento, que utiliza Finnis, uno puede partir de la experiencia de distintos movimientos, deseos o inclinaciones hacia el conocer: desde el más insignificante, como el deseo de saber la hora actual, hasta el más elevado, como el deseo de entender el argumento anselmiano sobre la existencia de Dios. Unos movimientos hacia el conocimiento tienen una razón inmediata que es útil (esto es, el bien del cual participa el propósito próximo es un bien instrumental, según la terminología

⁵⁶⁸ Vid. Christopher TOLLEFSEN, “Basic Goods, Practical Insights, and External Reasons”, en D. ODERBERG & J. A. LAING (eds.), *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law*. Palgrave Macmillan, Londres, 2004, pp. 32-51.

⁵⁶⁹ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 93.

empleada por los autores de la NNLT), como probablemente sea el caso del deseo de saber la hora; y otros suponen la búsqueda del conocimiento por sí mismo, como probablemente sea el caso del deseo de entender el argumento anselmiano sobre la existencia de Dios. Si el conocimiento es buscado por su utilidad, entonces el bien último que dirija esa acción no será el bien del conocimiento, sino algún otro bien humano básico (o un aspecto parcial o apariencia de un bien humano básico), aunque, a pesar de ello, el propio bien del conocimiento estará de algún modo presente. En todo caso, convendrá centrarse en la experiencia de movimientos hacia el conocimiento buscado por sí mismo, para no añadir complejidad al ejemplo. También en este marco las experiencias son múltiples y de distinto orden: alguien puede desear conocer un chisme sobre su vecina, o los detalles de una noticia policial, o la causa de un hecho histórico, o la fundamentación matemática de una fórmula física, o la distinción metafísica entre esencia y ser. La cuestión es que, en todos y cada uno de estos casos, que son experiencias diversas del movimiento hacia el conocimiento, tanto cuanto se desea saber, entonces el conocimiento aparece como un bien, y la ignorancia como un mal. Y por esto mismo, dice Finnis, basta una mínima reflexión para advertir que la proposición ‘es bueno saber y es malo ignorar’ no se refiere exclusivamente a la propia experiencia concreta, sino que tiene un valor general. No se trata, tan sólo, de que para mí sea un bien, aquí y ahora, conocer el chisme sobre mi vecina, o los detalles de la noticia policial, o el fundamento matemático de la fórmula física, o la distinción metafísica entre esencia y ser. En la reflexión sobre estas experiencias se advierte que hay algo común a todas ellas y que no se agota en ninguna: que es bueno saber.

La cuestión es que ‘saber’ no es nada sin su referencia al chisme, a la noticia policial, a la fórmula física o a la distinción metafísica. O, más bien, ‘saber’ no es nada más que la *forma general de bien* que está detrás de todos estos bienes concretos, haciéndoles partícipes de su razón de bueno. Si ‘saber’ no fuese un bien básico, no podría ser un bien concreto saber un chisme, y ninguna acción estaría motivada por semejante propósito.

Esta generalidad del bien humano básico, además de señalar que tal bien se encuentra virtualmente presente en el propósito de toda acción humana concreta, y que ninguna acción agota las posibilidades de realización del bien en cuestión, esta generalidad -decimos- supone una tercera nota relevante: el bien humano básico es un bien para todos los hombres, en todo tiempo y en todo lugar. Lo cual expresa nítidamente Finnis al afirmar que “*todo bien humano es un bien común*”,⁵⁷⁰. Ahora bien, el significado de este carácter ‘común’ del bien humano básico ha de entenderse en el mismo sentido en que Grisez interpretaba la doctrina de Santo Tomás de que “*el último fin es un bien común*”,⁵⁷¹. Como se recordará, Grisez separaba de la noción de ‘común’ el sentido de ‘comunicable’, para asignarle sólo el valor de lo que está igualmente presente en la operación de todos los hombres. Entonces, lo que el franco-americano intentaba explicar era que el bien del primer principio refería al fin último como una estructura común a la acción de todos los hombres. Ahora, Finnis dice de los bienes humanos básicos que son bienes comunes no porque en ellos se dé la propiedad de la comunicabilidad (aunque tampoco niega que se dé, simplemente ésta no es la cuestión), sino porque todos los hombres, cuando quieren algún bien que se presenta de algún modo como un aspecto de su realización, quieren un bien humano básico. El ejemplo del conocimiento sirve, otra vez, para exponer claramente este punto: cuando un hombre desea saber un chisme sobre su vecina, quiere esto en razón de que ‘saber’ es un bien humano básico, lo mismo que el hombre que desea saber la fundamentación matemática de una fórmula física. Se trata, en definitiva, de que todo hombre que desee saber algo -y todos los hombres desean saber distintas cosas- lo desea en razón de que ‘saber’ es un bien básico, por tanto, el conocimiento es un bien para todos los hombres, en todo tiempo y en

⁵⁷⁰ John FINNIS. “Retribution: Punishment’s Formative Aim”, en John FINNIS. *Human Rights & Common Good. Collected Essays: Volume III*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 172. (Publicado originalmente bajo el mismo título en *The American Journal of Jurisprudence* 44, 1999, pp. 91-103).

⁵⁷¹ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 182.

todo lugar, aunque no hubiese ninguna coincidencia en aquello que, concretamente, los hombres desean saber.

Este carácter general -en estos términos entendido- de los bienes humanos básicos, pone de manifiesto la última nota que se asocia a esta generalidad: los bienes humanos básicos no son bienes morales, sino pre-morales⁵⁷².

Otra vez, el punto es claro en múltiples textos. Así Finnis, en *Natural Law and Natural Rights*, dice que: “[p]ensar que el conocimiento es un valor no es, en cuanto tal, pensar que es un valor moral”⁵⁷³; y junto a Grisez, en su respuesta a McInerny, sostienen que:

“[L]os bienes [se refieren a los bienes humanos básicos] son pre-morales sólo [por oposición al sentido proporcionalista de bien pre-moral, que discuten en el párrafo anterior] en el sentido de que tanto las elecciones moralmente buenas como aquellas moralmente malas son dirigidas (aunque de distinto modo) hacia uno o más de ellos [de los bienes humanos básicos] (o, en realidad, hacia algunos aspectos parciales o apariencias de uno o más de ellos)”⁵⁷⁴.

En el fondo, el argumento para sostener el carácter pre-moral de los bienes humanos básicos es idéntico a aquél que habían empleado para afirmar lo propio del primerísimo principio de la razón práctica: así como aquél dirige todas las acciones -sean buenas o malas, moralmente consideradas- en cuanto que a todas imponen una estructura fundamental, que es la de la necesidad de que se dirijan a un fin; así los bienes humanos básicos lo único que hacen es añadir la singularidad *humana* de la dirección de toda acción a un fin: para que

⁵⁷² Una crítica de la coherencia interna que lleva a la afirmación del carácter pre-moral de los bienes humanos básicos, en Beverly HINTON. “A Critical Look at Finnis's Natural Law Ethics and the Role of Human Choice”, en *Journal of Value Inquiry* 37, 2003, pp. 69-81.

⁵⁷³ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 94.

⁵⁷⁴ John FINNIS y Germain GRISEZ. “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerny”, p. 28.

una acción se dirija a un fin, es necesario que se presente algún fin a la razón que dirige esa acción, y los bienes humanos básicos son esos fines que se presentan a todo hombre por el solo hecho de ser hombre⁵⁷⁵.

Y también respecto de los bienes humanos básicos sirve la analogía con el entendimiento especulativo para sentar su carácter pre-moral: aunque los juicios erróneos son posibles -es decir, no son inmediatamente absurdos y contradictorios- por la presencia en ellos del primer principio especulativo, también es necesario que en ellos se hagan presentes unas inteligibilidades que son anteriores al carácter erróneo del juicio. Del mismo modo, en el orden de la dirección racional práctica de la acción inmoral, no sólo es la presencia del primer principio la que da sentido a la misma acción, sino también el hecho de que ella tenga por fin algún bien que es, el mismo, anterior a la inmoralidad de la acción en cuestión. Estos bienes a los que se dirigen por igual las acciones buenas y las acciones malas son los bienes humanos básicos (aunque no sean realizados del mismo modo por unas y otras acciones).

La consecuencia es que “*el conocimiento de los bienes es insuficiente para determinar qué hacer, qué opción debe adoptarse*”⁵⁷⁶. Como el primer principio, orientan a la razón práctica en la dirección de la acción, en tanto le presentan la inteligibilidad del bien que puede mover a la voluntad pero, de hecho, esa inteligibilidad se presta tanto para la acción mala como para la acción buena, por lo que los principios que expresan la dirección hacia esos bienes no ofrecen un criterio definitivo que permita tomar una decisión de naturaleza moral. Son, en la terminología de la NNLT, principios o preceptos, pero no mandatos.

⁵⁷⁵ También este argumento será duramente criticado por Hittinger, con razones análogas a las que empleaba para criticar la pre-moralidad del primer principio. Vid. Russell HITTINGER. *A Critique of the New Natural Law Theory*, pp. 43 y ss.

⁵⁷⁶ Carolina PEREIRA SÁENZ. *La autoridad del Derecho. Un diálogo con John M. Finnis*, p. 89.

La tercera propiedad distintiva de los bienes humanos básicos es la de su inconmensurabilidad que, como se anticipaba al comienzo de este parágrafo, implica también la negación de la jerarquía entre tales bienes y la afirmación de que todos son buscados por sí mismos. Dicen Grisez, Finnis y Boyle: “[e]n tanto que los bienes básicos son razones que no requieren de otras razones, son principios primarios. Y puesto que son principios primarios, los bienes de las diversas categorías son inconmensurables con cualquier otro”⁵⁷⁷. Como se advierte en el texto recién citado, la inconmensurabilidad se puede predicar tanto de los bienes humanos básicos en sí mismos considerados, como de los principios que los expresan: “[l]os valores básicos, y los principios que los expresan, son las únicas orientaciones que tenemos. Cada uno es objetivamente básico, primario, inconmensurable con los otros en cuanto a su importancia objetiva”⁵⁷⁸. Por otra parte, la indisolubilidad entre la afirmación de la tesis de la inconmensurabilidad y la negación de una jerarquía objetiva entre los bienes humanos básicos, es expresa en varios lugares, como el siguiente: “no hay jerarquía objetiva (esto es, nada que pueda implicar la conmensurabilidad del valor) entre las formas básicas del bien humano”⁵⁷⁹.

El argumento por el cual se sigue, de la afirmación de que estos bienes son principios, que son, también, inconmensurables, se estructura del siguiente modo: algo es mensurable respecto de otro por dos vías: o porque es homogéneo con aquél otro y, por tanto, se puede establecer una comparación inmediata (como se miden dos cantidades entre sí); o, aunque no son homogéneos, son reductibles a algo anterior que, en consecuencia, se constituye en regla que los mide a ambos. En el primer modo es imposible que los bienes humanos básicos sean mensurables porque -como se verá con claridad en el

⁵⁷⁷ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 110.

⁵⁷⁸ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 149.

⁵⁷⁹ John FINNIS y Germain GRISEZ. “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerney”, p. 28.

parágrafo 2.3 de esta sección, y como se advierte en la cita de Grisez, Finnis y Boyle aportada poco más arriba⁵⁸⁰ - cada bien humano básico constituye una categoría diversa de bien, irreducible a los demás, de manera que estos bienes no son homogéneos: “*todos los propósitos básicos son semejantes sólo en el ser deseados por alguna razón [...] los bienes básicos de las diversas categorías se llaman ‘bienes’ sólo por analogía*”⁵⁸¹ y no pueden, en consecuencia, medirse entre sí. Boyle sintetiza esta primera razón: “[L]os beneficios o bienes que da a las personas las razones últimas para la acción no son todos de una sola clase o categoría. Esa diversidad categorial implica inconmensurabilidad de modelos de las diferentes categorías del bien”⁵⁸².

Y también es imposible la segunda vía, esto es, la posibilidad de que sean medidos por algo anterior a lo que se reducen, “*porque no hay una razón única fundando todos los propósitos por los que uno actúa*”, ya que, si hubiera tal razón anterior, entonces los bienes humanos básicos no serían las razones últimas de toda acción humana y, en consecuencia, tampoco serían principios primarios del obrar.

La cuestión relevante, detrás de esta primera afirmación de la inconmensurabilidad, es que lo que está en juego es que los bienes humanos básicos son *todos igualmente fundamentales*⁵⁸³ (que es el

⁵⁸⁰ Vid. Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 110.

⁵⁸¹ Ibid., p. 110.

⁵⁸² Joseph BOYLE. “Free Choice, Incomparably Valuable Options, and Incommensurable Categories of Good”, en *The American Journal of Jurisprudence* 47, 2002, p. 124. Sobre la exposición que Boyle hace del tema de la inconmensurabilidad, vid., también, Joseph BOYLE. “Free Choice, Incommensurable Goods and the Self-Refutation of Determinism”, en *The American Journal of Jurisprudence* 50, 2005, pp. 139-163.

⁵⁸³ Por ello Chapell explica que uno de los dos sentidos en que la inconmensurabilidad debe quedar a salvo, para una teoría de la ley natural, es el de la inconmensurabilidad *numérica*, que asocia a la imposibilidad de establecer jerarquías entre bienes inconmensurables, y que distingue del segundo sentido, que es el de la inconmensurabilidad *por adición* (por la cual

título que Finnis da a una de las secciones del capítulo IV de *Natural Law and Natural Rights*⁵⁸⁴). Y que todos sean igualmente fundamentales tiene dos consecuencias prácticas muy importantes: primero, “ninguno puede ser reducido analíticamente a ser sólo un aspecto de alguno de los otros, o a ser meramente instrumental en la búsqueda de cualquiera de los otros”⁵⁸⁵; y segundo, “cada uno, cuando nos concentramos en él, puede razonablemente ser considerado como el más importante”⁵⁸⁶. Finnis había añadido, en primer lugar, el hecho de que todos los bienes humanos básicos son igualmente evidentes, pero de esto se ocupará el siguiente párrafo de esta sección, por lo que nos centramos en las dos consecuencias señaladas⁵⁸⁷.

por ejemplo, no se puede decir que 20 vidas inocentes sean un bien mayor que una vida inocente). Vit. Timothy CHAPPELL. “The Polymorphy of Practical Reason”, en David ODERBERGH & Timothy CHAPPELL (eds.). *Human Values. New Essays on Ethics and Natural Law*. Palgrave MacMillan, New York, 2004, pp. 111-112.

⁵⁸⁴ Vid. John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 123-125.

⁵⁸⁵ Ibid., p. 123.

⁵⁸⁶ Ibid., p. 123.

⁵⁸⁷ Esta tesis, desde luego, será discutida por el consecuencialismo, que afirma la commensurabilidad de los bienes. Pero la NNLT también recibirá críticas, en este punto, desde los defensores de las versiones tradicionales de la teoría tomista de la ley natural. Así, por ejemplo, Kevin Flannery afirmará que la distinción de inclinaciones que Santo Tomás hace en I-II, q. 94, a. 2, corresponde a una jerarquía, que permite un tipo de ordenación de los bienes que no se identifica, por supuesto, con el cálculo consecuencialista. Vid. Kevin L. FLANNERY, S.J., *Acts amid Precepts: The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2001, capítulo 4; también Denis BRADLEY. “Reason and the Natural Law: Flannery’s Reconstruction of Aquinas’s Moral Theory”, en *The Thomist* 67, 2003, pp. 122-123. Otra crítica, no en clave consecuencialista, sino tomista, de la negación de jerarquía entre los bienes fundamentales se puede encontrar en: George CONSTABLE. “A Criticism of ‘Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends’ by Grisez, Boyle and Finnis”, en *The American Journal of Jurisprudence* 34, 1989, pp. 19-22. Y una argumentación en una línea semejante es la de Edward FURTON.

Como el propio Finnis advierte, estas dos consecuencias prácticas de la inconmensurabilidad de los bienes humanos básicos se sintetizan en el hecho de que “*no hay una jerarquía objetiva entre ellos*”⁵⁸⁸. A primera vista, esta afirmación podría parecer contradictoria con la segunda consecuencia reseñada: si cada bien humano básico puede, razonablemente, ser considerado como el más importante, entonces parece que éste será el primero en una jerarquía, y que los demás habrán de subordinarse a él, con lo cual aparece, también, una contradicción con la primera consecuencia, que era que ningún bien puede ser reducido a otro o tratado como mero instrumento para conseguir otro. No obstante, la contradicción es sólo aparente: precisamente el hecho de que *cada* bien humano básico pueda ser considerado como el más importante es lo que da razón de que ninguno sea más fundamental que otro. De lo que se trata es que, en todo plan de vida personal -o en distintos momentos de todo plan de vida personal-, cada uno de los bienes humanos básicos puede ser tratado con mayor o menor importancia, como aquello *fundamental* a lo que ordeno una acción o un conjunto de acciones, e incluso toda una vida de acciones: “[s]i uno ha de obrar de un modo mínimamente inteligente tiene que elegir realizar y participar en algún valor o valores básicos más que en otros, y esta inevitable concentración del esfuerzo indirectamente empobrecerá, inhibirá, o interferirá con la realización de esos otros valores”⁵⁸⁹, pero en esa priorización singular no se altera la igualdad objetiva de todos los bienes básicos y, por ello, esa priorización personal no podrá atentar nunca contra una de las exigencias de la razonabilidad práctica que, en el lenguaje de Finnis en *Natural Law and Natural Rights*, se formula como “*Respeto por todo valor básico en todo acto*”⁵⁹⁰, donde los valores son los bienes humanos básicos y donde el respeto consiste, precisamente, en no

“Restoring the Hierarchy of Values to Thomistic Natural Law”, en *American Journal of Jurisprudence* 39, 1994, pp. 373-395.

⁵⁸⁸ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 123.

⁵⁸⁹ Ibid., p. 149.

⁵⁹⁰ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 148.

subordinar unos a otros como meros instrumentos, negando, así, en la práctica el carácter igualmente fundamental de todos. Esta exigencia es, en el fondo, la cara negativa de otra anterior, que expresa más inmediatamente el carácter igualmente fundamental de todos estos bienes básicos. La exigencia en cuestión es: “*Ninguna preferencia arbitraria entre valores*”⁵⁹¹. La preferencia arbitraria no es el opuesto de la no preferencia en absoluto, sino que se opone a la preferencia *razonable*, y la preferencia razonable por algún bien básico en una acción, en un conjunto de acciones, o en toda la vida, da por supuesto esto: que no se sacrifican absolutamente los demás en aras de aquél que en el plan de vida personal ha adquirido un lugar principal. En la explicación de aquella exigencia de la razonabilidad práctica, Finnis aclara el punto: “[c]ualquier compromiso con un plan de vida coherente va a implicar algún grado de concentración en una o algunas de las formas básicas de bien”⁵⁹², pero inmediatamente matiza esa posibilidad de privilegiar unos bienes básicos respecto de otros al añadir que el compromiso con aquél plan de vida “[s]erá irrazonable si se basa en la desvalorización de cualquiera de las formas básicas de excelencia humana”⁵⁹³. El bien básico del conocimiento sirve, otra vez, para ejemplificar la cuestión: un académico es un hombre que tiene un compromiso con un plan de vida en el que el estudio y la investigación ocupan un lugar preferente, y ese compromiso significa que, por ejemplo, el tiempo y el número de acciones que orienta al bien del conocimiento es, sin duda, mayor que aquél que dedica a los bienes del juego, la amistad o la experiencia estética (bienes humanos básicos según la exposición de *Natural Law and Natural Rights*. Como se verá en lo sucesivo, la enumeración de bienes que allí se hace es sometida, luego, a varias precisiones). No obstante, su plan de vida respetará la exigencia de que no haya ‘ninguna preferencia arbitraria entre valores’ sólo si en aquella concentración de su atención al bien del conocimiento no hay

⁵⁹¹ Ibid., p. 136.

⁵⁹² Ibid.

⁵⁹³ Ibid.

una negación, explícita o implícita, del valor igualmente inconmensurable de los demás bienes básicos. Si, por ejemplo, este académico redujese su interés por la amistad a la búsqueda exclusiva de un tipo de interacción con otras personas que le fuese de provecho para su actividad intelectual, habría instrumentalizado el bien de la amistad, y atentaría, de este modo, contra la exigencia de razonabilidad práctica que se ha reseñado. Un hombre, dice Finnis, “*puede tener poca capacidad para la amistad o gustarle poco*”⁵⁹⁴, puede ser hombre de pocos amigos y puede tenerlos sólo entre otros de sus mismas inclinaciones -para que no se entienda mal el ejemplo anterior, el académico podría contar todos sus amigos entre otros académicos-, lo que no puede hacer es negar que la amistad es, objetivamente, un bien básico para todos los hombres, ni reducirla a un medio para alcanzar mejor el bien del conocimiento. De aquí que la ausencia de preferencia arbitraria entre los valores se exprese singularmente en el cumplimiento de aquella otra exigencia de la razonabilidad práctica: el respeto por todo valor básico en todo acto: “*uno no debiera elegir ningún acto que de suyo no hace más que dañar o impedir la realización de o participación en una o más de las formas básicas de bien humano*”⁵⁹⁵.

2.2. El conocimiento del bien humano básico

La segunda cuestión que es necesario resolver respecto de los bienes humanos básicos es la del modo en que se hacen presentes a la razón práctica en su dirección de la acción humana, esto es, la manera en que son conocidos. Grisez advierte de la importancia de distinguir esta cuestión de otra que es próxima pero que no se identifica con aquella: se trata del conocimiento reflexivo que podemos llegar a tener de los bienes humanos básicos, y las listas de ellos que podemos

⁵⁹⁴ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 136.

⁵⁹⁵ Ibid., p. 148.

establecer en sede teórica⁵⁹⁶. Pero lo que aquí interesa no es esto último, sino lo primero, esto es, el conocimiento práctico que todo hombre tiene de los bienes humanos básicos, independientemente de que los reconozca -en una reflexión teórica- como tales, o no. Y frente a esta cuestión, los autores de la NNLT pondrán el énfasis en dos proposiciones asociadas entre sí: los bienes humanos básicos son el objeto de las inclinaciones naturales del hombre y, consecuentemente, se trata de bienes evidentes⁵⁹⁷.

Y, aunque el carácter evidente se subordina al hecho de que estos bienes corresponden a los objetos de las inclinaciones naturales, es aquél carácter lo que en primer lugar aparece, y sólo en la reflexión sobre él se advierte su vínculo con las inclinaciones. Es así que Grisez comienza advirtiéndolo, en *The Way of the Lord Jesus*, que “*las variadas formas de realización humana no pueden ser derivadas de ningún conocimiento más general. Uno no llega a conocer estos bienes por deducción a partir de principios anteriores*”⁵⁹⁸. Y Finnis, al explicar el bien del conocimiento como paradigma de todo bien humano básico, señala que “[e]l bien del conocimiento es evidente, obvio. No puede ser demostrado, pero asimismo tampoco necesita demostración”⁵⁹⁹, lo cual significa que será siempre ilegítimo “*buscar una deducción o inferencia de ese valor a partir de hechos*”⁶⁰⁰.

El modo en que se ha de entender la evidencia de los bienes humanos básicos es exactamente el mismo en que se entendía la

⁵⁹⁶ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, Appendix 1.

⁵⁹⁷ Hinton también critica la coherencia interna del argumento que permite afirmar la evidencia de los bienes básicos. Vid. Beverly HINTON. “A Critical Look at Finnis's Natural Law Ethics and the Role of Human Choice”, pp. 69-81.

⁵⁹⁸ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, Appendix 1.

⁵⁹⁹ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 96.

⁶⁰⁰ Ibid., p. 97.

evidencia del primerísimo de los principios de la razón práctica: se trata de una evidencia *quoad nos* que no requiere de ningún tipo de conocimiento previo del cual se derive el conocimiento del bien humano básico como tal. O, en los términos empleados por Grisez para explicar la evidencia del primer principio, la verdad de las proposiciones que expresan la condición de principios de los bienes humanos básicos no depende de ninguna causa extrínseca, es decir, se aprehende sin necesidad “*de un termino medio que permita conectar el sujeto con el predicado del principio, y aporte la causa de su verdad*”⁶⁰¹.

Sin embargo, es también una afirmación central de la teoría de estos autores la de que el conocimiento de estos bienes no se da por una suerte de intuición o percepción asensorial. Por el contrario, aunque evidentes, el conocimiento de los bienes humanos básicos es dependiente de la experiencia:

*“Si la razón práctica ignora lo que es dado en la experiencia, no tendrá poder para dirigir, porque lo-que-es-para-ser no puede proceder de la nada. La dirección de la razón práctica presupone las posibilidades sobre las que la razón tiene influencia, y tales posibilidades aparecen sólo en la reflexión que se da a partir de la experiencia”*⁶⁰².

De lo que se trata, precisamente, es de explicar de qué tipo de experiencia procede este conocimiento o, mejor -para evitar cualquier equívoco con el conocimiento derivado-, en qué tipo de experiencia se da la evidencia de los bienes básicos porque, como advierte Grisez, “*tampoco se les conoce como objeto de experiencia en el sentido en que conocer que el fuego quema es un objeto de experiencia. Conocer que el fuego quema es entender algo que es el caso. Conocer que la vida es un bien es entender algo de la posibilidad humana*”⁶⁰³.

⁶⁰¹ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 173.

⁶⁰² Ibid., p. 180.

⁶⁰³ Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, Appendix 1.

Y es en este punto donde aparecen las inclinaciones naturales jugando un papel fundamental. Esta cuestión está ya muy clara en la obra fundacional de la NNLT que es el artículo de Grisez, de 1965, sobre la interpretación de I-II, q. 94, a. 2. Allí dice que: “[l]os bienes en cuestión son objetos de las inclinaciones naturales del hombre”⁶⁰⁴, para añadir, poco después, que “la razón comprende los objetos de las inclinaciones naturales como bienes y, por consiguiente, como ‘cosas-para-ser-perseguidas’ mediante la acción”⁶⁰⁵. Y, al preguntarse sobre la consistencia de estos objetos de las inclinaciones naturales del hombre, responde que “[n]o son, simplemente, actos moralmente buenos, sino bienes sustantivos, como la auto-conservación, la vida y educación de los hijos y el conocimiento”⁶⁰⁶ (aunque, más adelante, Grisez, Finnis y Boyle introducirán una distinción entre bienes sustantivos y bienes reflexivos, todos ellos son objeto de las inclinaciones naturales). En estas tres citas de Grisez se condensa la doctrina de la NNLT sobre la relación entre los bienes humanos básicos y las inclinaciones naturales del hombre. Y esta doctrina se podría sintetizar, desplegando aquellas proposiciones de Grisez, en tres tesis: el hombre tiene, *en cuanto hombre*, inclinaciones naturales, cuyo objeto -como el de toda inclinación o apetito- son ciertos bienes; la razón aprehende estos objetos de las inclinaciones como bienes humanos; estos bienes son ‘cosas-para-ser-perseguidas’, que no refieren inmediatamente a la perfección moral del hombre.

La primera de estas tesis es común a toda la tradición de la doctrina clásica de la ley natural, de manera que la explicación de las

⁶⁰⁴ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 184. También Finnis es claro en esta materia. Vid. John FINNIS. “Is and Ought in Aquinas”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 144-155. (Publicado originalmente como “Natural Inclinations and Natural Rights: deriving ‘Ought’ from ‘Is’ according to Aquinas”, en Leo Elders & K. Hedwig (eds.). *Lex et Libertas: Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*. Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1987, pp. 43-55)

⁶⁰⁵ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 184.

⁶⁰⁶ Ibid.

mismas, para Grisez, Finnis y demás autores de la NNLT, no ocupa un lugar especialmente relevante en el desarrollo de su teoría, no porque no sean importantes en sí mismas consideradas -de ellas dependen, de hecho, la segunda y tercera tesis, a las que sí dedican tiempo y espacio en el despliegue de su doctrina-, sino porque el carácter no polémico de las mismas no les ha exigido tantos desarrollos, aclaraciones y precisiones como las otras dos. Así, respecto de la afirmación de que el hombre tiene, en cuanto hombre, inclinaciones naturales, lo que encontramos son otras proposiciones semejantes, que confirman la tesis, pero apenas si añaden algún desarrollo, como se ve en el artículo fundacional de esta corriente: “[e]n la experiencia se nos presentan tendencias que se hacen sentir a sí mismas; y apuntan el camino hacia objetos apropiados”⁶⁰⁷, o en uno de los trabajos centrales de los tres autores más importantes de la NNLT: “[l]as personas humanas tienen disposiciones naturales hacia aquello que realizará sus potencialidades”⁶⁰⁸. En una obra como *Aquinas*, Finnis se detiene un poco más en la cuestión, precisamente porque se trata de explicar el pensamiento del Aquinate, y no de defender su propia teoría⁶⁰⁹.

Es, consecuentemente, en el despliegue de la segunda y tercera tesis donde aparece la singularidad de la doctrina de la NNLT en esta materia. Y la primera de estas tesis es que los bienes que aparecen en la experiencia de las inclinaciones son *bienes humanos*. La clave se encuentra en el siguiente texto de Grisez:

“Usando el primer principio, la razón reflexiona sobre la experiencia, en la que se encuentran las inclinaciones tendiendo a sus respectivos bienes. ¿Pero por qué la razón toma estos bienes como propios? No porque sean dados, sino porque el bien de la razón, que es inteligible, contiene el aspecto de fin, y los bienes a los que se dirigen las inclinaciones son fines posibles. La razón prescribe de acuerdo con el

⁶⁰⁷ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 180.

⁶⁰⁸ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 108.

⁶⁰⁹ Vid. John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, pp. 81-85.

*orden de las inclinaciones naturales porque la razón dirige hacia acciones posibles, y los modelos posibles de acción humana está determinados por las inclinaciones naturales, porque el hombre no puede actuar en vistas de algo hacia lo que no tenga base para la afinidad en sus inclinaciones”*⁶¹⁰.

Así pues, lo primero es considerar el contexto práctico de la experiencia de la inclinación, y ese contexto supone la presencia del primer principio práctico: “[d]etrás de la pregunta práctica hay un marco mental que se puede expresar como: ‘el bien es para hacerse y perseguirse, y el mal es para evitarse’”⁶¹¹. Porque está presente el primer principio es que, en la experiencia de las inclinaciones, es posible descubrir fines a los que dirigirse en la elección. Así, la inclinación no aparece como un mero hecho de la naturaleza: “[l]as tendencias, simplemente como hechos físicos, no son por sí solas un conocimiento de bienes humanos. Las tendencias pueden mover a la acción, pero no son más ‘razones para la acción’ de lo que lo son cualesquiera otros hechos”⁶¹², sino como un dato que se integra en el contexto de la dirección racional de la acción -lo cual no significa que no haya una cierta prioridad cognoscitiva de la sensibilidad⁶¹³- y que, de este modo, presenta a su objeto como una posibilidad de realización: “[c]on este presupuesto práctico en la mente, la gente experimenta sus tendencias y entiende, en ellas, posibilidades que pueden ser satisfechas por la acción”⁶¹⁴, y lo que aparece como

⁶¹⁰ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 180.

⁶¹¹ Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, Appendix 1.

⁶¹² Ibid.

⁶¹³ “Antes de que la inteligencia intervenga, el hombre actúa por la espontaneidad de los sentidos, y aprende por la experiencia sensible. De este modo, en la experiencia tenemos una base a partir de la cual la razón puede formar modelos de acción, que favorecerán o frustrarán las inclinaciones que sentimos”. Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 180.

⁶¹⁴ Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, Appendix 1.

posibilidad de realización es entendido, inmediatamente, como bien, porque “[l]a *bondad radica en la realización de las potencialidades que llevan a ser y ser más*”⁶¹⁵, de manera que, en la medida en que la inclinación presenta a la razón práctica un determinado objeto como posibilidad de realización, entonces la propia razón, sin necesidad de discurso alguno: “*forma, naturalmente y sin reflexión, la verdad: ‘tal y cual es un bien*’”⁶¹⁶ (aunque, desde luego, la mayor parte de las veces esta verdad sea formada de modo implícito, como subyacente a aquella comprensión racional de la experiencia: “[l]a *gente que se da cuenta de que la comida está comenzando a escasear, piensa que debe tratar de asegurar su abastecimiento. Subyacente a este pensamiento se halla la conciencia de un hecho -la comida es necesaria para sobrevivir- y la verdad práctica: ‘la vida es para ser preservada*’”⁶¹⁷).

Ahora bien, el punto está en que las inclinaciones racionales no presentan *algunas* posibilidades de realización humana, sino que presentan *las* posibilidades de realización humana porque, como ha dicho Grisez en el texto antes citado, *el hombre no puede actuar en vistas de algo hacia lo que no tenga base para la afinidad en sus inclinaciones*, de manera que se advierte que “[e]stas inclinaciones son partes de nosotros mismos y, por tanto, sus objetos son bienes humanos”⁶¹⁸.

Así pues, asumido, por una parte, el contexto racional del dato de la experiencia que proveen las inclinaciones y, por la otra, que los objetos de las inclinaciones corresponden a todo el universo de los bienes que pueden aparecer como posibilidades de realización humana, entonces ese dato adquiere todo su sentido: “[e]stas *disposiciones naturales, en la medida en que son experimentadas,*

⁶¹⁵ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 5, question A, paragraph 6.

⁶¹⁶ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, Appendix 1.

⁶¹⁷ Ibid.

⁶¹⁸ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 180.

*proveen datos para las percepciones en las que se conocen los primeros principios evidentes del conocimiento práctico, que corresponden a bienes sustantivos*⁶¹⁹. No hay direccionalidad racional hacia ningún bien si este bien no es presentado de algún modo a la propia razón antes de que ella imponga esa dirección. Pero nada puede ser presentado a la razón como un bien, si no hay una inclinación natural por la cual el bien aparezca como bien: “[l]a razón práctica es la mente dirigida a dirigir, y dirige como puede. Pero ella sólo puede dirigir hacia aquello por lo que el hombre puede ser movido a la acción, y esto es, ya los objetos de sus inclinaciones naturales, ya los objetivos que se derivan de ellos”⁶²⁰. No hay más bien, para el hombre, que aquél al cual está naturalmente inclinado, y todo el bien al cual tiende con inclinación natural es, consecuentemente, bien humano, de manera que todos los bienes humanos básicos (y no sólo los sustantivos, como dan a entender algunos textos⁶²¹) son aprehendidos como tales en la experiencia de las inclinaciones naturales:

*“Lo que es verdadero respecto de bienes como la vida y la verdad, también es verdad, mutatis mutandi, de los bienes personales e interpersonales de dominio existencial. Los distintos niveles de armonía existencial son entendidos como bienes en base a inclinaciones humanas no menos fundamentales que los llamados a sobrevivir, jugar y conocer”*⁶²².

De este modo, toda la actividad humana queda presidida por el bien conocido en cuanto objeto de las tendencias naturales. Aquí se advierte, otra vez, una nota que ya ha sido tratada, como es el carácter

⁶¹⁹ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 108.

⁶²⁰ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 180.

⁶²¹ Sobre la distinción entre bienes sustantivos y bienes reflexivos, vid. la sección 2.3 de este capítulo

⁶²² Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, Appendix 1.

pre-moral de los bienes humanos básicos, y que se vincula con la tercera tesis que hemos señalado como integrante de la síntesis de la doctrina de la NNLT en la cuestión de las inclinaciones naturales y su relación con el conocimiento de los bienes humanos básicos. Aquella tercera tesis era la de que los bienes *humanos* que se presentan en las inclinaciones son ‘cosas-para-ser-perseguidas’, que no refieren inmediatamente a la perfección moral del hombre. Aunque ya se ha tratado de esto en el párrafo anterior, añadimos tan sólo alguna referencia que explica el vínculo entre la pre-moralidad de los bienes humanos y su condición de objetos de las inclinaciones naturales.

Los ejemplos que emplean los autores de la NNLT son bastante claros, así que nos podemos remitir a ellos: “[I]a *preservación de la vida humana* -dice Grisez- *es, ciertamente, un bien humano*”⁶²³, y la razón de esto es que, evidentemente, todos los hombres tienen una inclinación natural a realizar las acciones que permiten o favorecen la conservación de la vida. Sin embargo, añade, “[e]l *acto que preserva la vida no es la vida preservada; de hecho, son tan distintos que es posible que el acto que preserva la vida sea moralmente malo, mientras que la vida preservada permanezca como un bien humano*”⁶²⁴. Así, el bien humano básico que es conocido en la experiencia de la inclinación es una ‘cosa-para-ser-perseguida’ que no se identifica con la acción ni, por tanto tiene las propiedades de la misma. Como la moralidad es una propiedad de las acciones, entonces el bien al cual se ordenan las acciones no puede ser, él mismo, moral. Es más, como no hay más bien para el hombre que aquél que aparece en la experiencia de las inclinaciones naturales, si tal bien fuese, en sí mismo, moral, entonces no sería posible la acción inmoral, porque no habría un bien al cual pudiese dirigirse.

Es fundamental, para cerrar este punto, insistir en la inmediatez de esta aprehensión del bien que se presenta en la inclinación natural. Esta inmediatez, como ya se ha dicho, supone dos cosas: la

⁶²³ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 184.

⁶²⁴ Ibid.

inderivabilidad y la evidencia en el conocimiento del bien en cuestión que, como ya se ha explicado, no son más que dos caras de una misma moneda. Esta inderivabilidad y evidencia -en su conexión con las inclinaciones naturales- la sostienen de modo definitivo -los autores de la NNLT- en muchos lugares, quizá el más claro sea el siguiente texto de Finnis, referido al bien del conocimiento (que, como se recordará, el australiano toma como ejemplar para la explicación del bien básico en general) pero que se puede extender a todos los bienes humanos básicos, esto es, a todos los objetos de las inclinaciones naturales del hombre:

*“No hay ningún proceso de inferencia. Uno no juzga que ‘yo tengo (o todos tienen) una inclinación a aprender sobre las cosas’ y entonces infiere que por ende ‘el conocimiento es un bien que ha de ser perseguido’. Más bien, por un simple acto de comprensión no inferencial uno capta que el objeto de la inclinación que uno experimenta es un caso de una forma general de bien, para uno mismo (y para otros semejantes a uno)”*⁶²⁵.

De esta manera, han quedado a salvo dos afirmaciones fundamentales para la doctrina sobre la razón práctica de la NNLT: los bienes humanos no son conocidos por una suerte de percepción asensorial o intuición de naturaleza indefinible, sino, por el contrario, su conocimiento es dependiente de la experiencia. No obstante -y esta es la segunda afirmación clave-, aquella dependencia de la experiencia no supone que el juicio que afirma el bien básico sea una conclusión inferida de unas premisas obtenidas en la experiencia de las inclinaciones, sino que es *en* la misma experiencia que se alcanza, de modo inmediato, el conocimiento evidente del bien en cuestión. De hecho, por su misma evidencia, este conocimiento suele ser un conocimiento implícito, subyacente a otros juicios, pero no formulado: “[u]na verdad práctica conocida de este modo es tan básica y tan

⁶²⁵ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 68.

obvia que raramente es enunciada expresamente o considerada en sí misma”⁶²⁶.

2.3. El número de los bienes humanos básicos

Como ya se ha advertido, los listados de bienes humanos básicos varían en distintos momentos de la exposición de la doctrina de la NNLT. Así, por ejemplo, en una obra que Grisez publica en 1974 en conjunto con Russell Shaw (*Beyond the New Morality. The Responsibilities of Freedom*), señala ocho categorías de ‘bienes humanos fundamentales’: vida, conocimiento especulativo, experiencia estética, juego, integridad, sensatez práctica, amistad y religión⁶²⁷. En *Natural Law and Natural Rights*, de 1980, Finnis enumera siete valores básicos o formas básicas del bien humano: la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad (amistad), la razonabilidad práctica y la religión⁶²⁸. Tres años después, Grisez también señala siete bienes básicos, aunque no los mismos que Finnis: autointegración; razonabilidad práctica o autenticidad; justicia y amistad; religión o santidad; vida; conocimiento y apreciación de la belleza (unificados como una sola forma básica del bien); trabajo y juego⁶²⁹. En *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, que escriben

⁶²⁶ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, Appendix 1.

⁶²⁷ Vid. Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*. Traducción de Manuel Alcázar García. 3ª edición, Rialp, Madrid, 2000, pp. 81-83.

⁶²⁸ Vid. John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 117-121. Antes de este listado, Finnis ha propuesto uno levemente distinto, aunque no lo desarrolla. Vid. John FINNIS. “Christianity and World Order”, en John FINNIS. *Religion & Public Reason. Collected Essays: Volume V*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 245. (Publicado originalmente como “Catholic Faith and the World Order: Reflections on E. R. Norman”, en *Clergy Review* 64, 1979, pp. 309-318).

⁶²⁹ Vid. Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 5, question D, paragraph 11.

conjuntamente Grisez, Finnis y Boyle en 1987, el listado es levemente diferente, son bienes básicos: la vida; el conocimiento y la experiencia estética; la excelencia en el trabajo y en el juego; la amistad, la paz y la fraternidad; la paz interior o autointegración; y, finalmente, la armonía entre los hombres y las fuentes, principios y bases de la realidad⁶³⁰. En otro trabajo de los tres autores ya citado, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, publicado el mismo año que *Nuclear Deterrence*, se mantiene el mismo listado anterior, aunque con dos variaciones: la primera es el desdoblamiento del quinto bien básico de *Nuclear Deterrence* (la paz interior) en dos bienes diversos: uno es la paz interior, entendida ahora como la armonía entre los propios juicios y elecciones, por una parte, y los sentimientos por la otra; el otro es la paz de conciencia, que consiste en la armonía entre los juicios y las elecciones⁶³¹. La segunda variación aparece en la fórmula empleada para señalar el último bien básico: en “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends” se dice que este es “la paz con Dios, los dioses o algo no divino pero fuente sobrehumana de significado y valor”⁶³². Además, en este artículo se retoma y desarrolla una división que ya estaba anunciada en *Beyond the New Morality*⁶³³ y tratada en *The Way of the Lord Jesus*⁶³⁴: los tres primeros bienes (vida; conocimiento y experiencia estética; excelencia en el trabajo y en el juego) corresponderían a

⁶³⁰ Vid. Joseph BOYLE, John FINNIS & Germain GRISEZ. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Oxford University Press, Oxford, 1987, pp. 279-280.

⁶³¹ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 108.

⁶³² Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 108.

⁶³³ Vid. Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 82.

⁶³⁴ Vid. Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 5, question D, y appendix 2 & 3.

bienes *sustantivos*⁶³⁵, mientras que los cuatro restantes serían bienes *reflexivos*⁶³⁶.

En otros trabajos, tanto de los tres autores centrales de la NNLT como de otros que los han seguido en sus tesis principales, hay nuevas variaciones de estos listados de bienes humanos básicos. Tal número de variaciones ha motivado diversas críticas, pero hay una que se ha señalado con especial fuerza: si ni los propios autores de la NNLT pueden ponerse de acuerdo -no ya, tan sólo, los unos con los otros, sino cada uno consigo mismo- en cuál es la lista definitiva de los bienes humanos básicos, ¿cómo pueden sostener que tales bienes sean evidentes para todos los hombres? ¿Cómo pueden pretender fundar un sistema moral y jurídico sobre tan indeterminada y débil base?⁶³⁷. Pero lo cierto es que esta crítica es infundada: los fundadores de la NNLT han insistido frecuentemente en el hecho de que los bienes humanos básicos no son lo mismo que las fórmulas con las que los expresamos: *“la evidencia de un principio no implica (a) que sea formulado reflexivamente o ni siquiera explícitamente por quienes son guiados por él, ni tampoco (b) que, cuando es así formulado por alguien, su formulación será invariablemente considerada precisa o*

⁶³⁵ Jean Porter argumenta en el sentido de que, uno de los defectos más graves de la NNLT es la ‘substancialización’ de los bienes humanos, que quedan demasiado tenuemente conectados con la persona y su racionalidad. Vid. Jean PORTER. “Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology”, en *The Thomist* 57, 1993, pp. 27-49. Robert George y Gerard Bradley se ocupan de la defensa de la NNLT en este punto. Vid. Gerard BRADLEY & Robert P. GEROGE. “The New Natural Law Theory: a Replay to Jean Porter”, en *The American Journal of Jurisprudence* 39, 1994, pp. 303-315.

⁶³⁶ Vid. Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, pp. 107-108. Se volverá sobre esta distinción.

⁶³⁷ Un ejemplo de esta crítica en Russell HITTINGER. *A Critique of the New Natural Law Theory*, pp. 42 y ss. Y para una síntesis de esta cuestión, vid. Enrique MOLINA. *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística hasta el proporcionalismo y el pensamiento de Grisez-Finnis*. EUNSA, Pamplona 1994, pp. 258 y ss.

aceptablemente refinada y suficientemente apta”⁶³⁸. El punto está en que el conocimiento que todos los hombres tienen de ellos en cuanto alcanzan el uso de la razón, por vía de evidencia, no se identifica con el conocimiento reflexivo que, de los bienes humanos básicos, se tiene en sede teórico-ética, de manera que en la pregunta sobre el conocimiento de los bienes humanos básicos se encierran dos cuestiones que son diversas o, como sostiene Grisez, se trata de una pregunta que puede ser contestada en dos niveles: “[e]n un nivel, la pregunta es cómo un hombre cualquiera conoce, práctica y directamente, que la vida humana, por ejemplo, es un bien y la muerte un mal. En otro nivel, la pregunta es metodológica: ¿Cómo se llega a una lista definida? ¿Cómo puede ser ella confirmada?”⁶³⁹. Así, pues, las variaciones que puedan existir en los listados de bienes humanos básicos, solo señalan la mayor o menor penetración que ha alcanzado esa reflexión teórico-ética de una realidad que es anterior a la propia reflexión, o el menor o mayor grado de acierto en el lenguaje elegido para expresar aquella realidad sobre la que se reflexiona, pero de ninguna manera se puede inferir, de las debilidades del lenguaje empleado, o de los mismo defectos que pueda tener la reflexión, la debilidad o el defecto en el conocimiento original de aquellos bienes básicos que sirve de base para toda la ordenación racional de la acción humana.

Como el listado en sí no es relevante para estas páginas, nos centraremos en la explicación de la enumeración que se hace en “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, así como de aquella división entre bienes sustantivos y bienes reflexivos, que está también explicada en aquél trabajo -aunque no es original de él-. Añadiremos alguna referencia a las variaciones que se han producido entre los distintos listados sólo en cuanto permitan explicar mejor el modo en que, en el contexto de la doctrina de la NNLT, se entienden los bienes humanos básicos en su conjunto.

⁶³⁸ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 99.

⁶³⁹ Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, Appendix 1.

Como ya se ha indicado, en “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends” Grisez, Finnis y Boyle asumen la división que ya había introducido Grisez, entre bienes sustantivos y bienes reflexivos. El criterio de la división es la asociación, de unos y otros bienes, a la elección. Así, son bienes sustantivos aquellos en los que no se halla constitutivamente presente la elección, esto es, aquellos bienes que - aunque se alcanzan y realizan mediante la elección- ellos mismos son lo que son (son el bien que son) con independencia de aquellas elecciones: “*aunque los bienes sustantivos proporcionan razones para actuar, sus realizaciones, incluso cuando han sido causadas por acciones elegidas, no involucran elecciones*”⁶⁴⁰. En otras palabras, los bienes sustantivos corresponden a una categoría de bienes anterior a la elección: son recibidos, y mediante la acción libre se les puede “*cuidar, ampliar y mejorar*”⁶⁴¹, pero esa acción libre no tiene el poder para constituirlos en su ser ni en su ser bienes.

Los bienes humanos básicos que se hallarían comprendidos en esta categoría son tres:

- a) “*La vida misma -su conservación y transmisión-, la salud y la seguridad*”⁶⁴². Se trata de un bien sustantivo que el hombre tiene según su condición de sustancia orgánica y, más específicamente, según su naturaleza animal: como todos los demás animales, el hombre tiene un aprecio natural por su vida, su salud y su seguridad, y está naturalmente inclinado a la realización de aquellas acciones que le permiten conservar y transmitir estos bienes. No obstante, en cuanto bien *humano* básico, la vida se presenta aquí como “*cada uno de los aspectos de la vitalidad que hacen que el ser humano esté en buenas condiciones para la autodeterminación*”⁶⁴³. La

⁶⁴⁰ Vid. Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 107.

⁶⁴¹ Vid. Ibid.

⁶⁴² Vid. Ibid.

⁶⁴³ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 117.

inclusión de la transmisión de la vida obedece, precisamente, a la consideración de este bien básico según su condición de bien *humano*, en cuanto que es la aprehensión inteligente de este bien la que manifiesta la unidad entre la vida y su transmisión, a pesar de que los impulsos sensibles manifiesten diversidad en la búsqueda de la conservación y de la cópula sexual.

- b) “*El conocimiento y la experiencia estética*”⁶⁴⁴. Este bien corresponde al hombre según aquello que hay en él de específico, que es su racionalidad, en virtud de la cual está naturalmente inclinado a conocer la realidad que le rodea y a apreciar la belleza que encuentra en esa realidad. Por conocimiento debe entenderse, aquí, el conocimiento especulativo, que vendría a ser “*el conocimiento en cuanto buscado por sí mismo*”⁶⁴⁵. Lo que tienen en común el conocimiento y la experiencia estética es que consisten, ambos, en el traer el hombre a sí la realidad exterior, para gozar y descansar en ella.
- c) “*Algún grado de excelencia en el trabajo y el juego*”⁶⁴⁶. Este bien estaría vinculado tanto con la naturaleza animal como con la naturaleza racional del hombre. Se corresponde con la capacidad -inherente en aquellas dos dimensiones de la naturaleza humana- de transformar la realidad y de darle una significación y un valor que no tiene en sí misma. Aunque Finnis, en *Natural Law and Natural Rights* excluye el trabajo (admite que hay aspectos lúdicos del trabajo, pero expresamente deja fuera del bien básico del juego aquellos otros aspectos *serios* del mismo trabajo), lo que dice del juego

⁶⁴⁴ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 107.

⁶⁴⁵ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 91.

⁶⁴⁶ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 107.

puede ser perfectamente aplicado a ambos aspectos de este bien humano básico, tal como ha sido desarrollado posteriormente por estos autores de la NNLT: “*cada uno de nosotros puede ver el sentido de ocuparse en realizaciones que no tienen otro sentido que la realización misma*”⁶⁴⁷. Se trata, en otras palabras, de buscar la excelencia en un tipo de actividad es fin en sí misma y que dice relación con nuestro dominio sobre la realidad natural.

Los bienes reflexivos, en tanto, son aquellos en los que sí está presente, constitutivamente, la elección humana. Se trata de una categoría de bienes que consisten en una cierta armonía entre el hombre y sí mismo, los demás y toda la realidad, y esta armonía no es algo dado con anterioridad a la elección, como son la vida, la salud o la verdad del conocimiento, o causado *por* la acción libre, como la naturaleza modificada por el trabajo y el juego, sino que son bienes que se constituyen *en* la elección y son, por tanto, completamente indisociables de la misma.

Estos bienes, según el listado de “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, son los siguientes cuatro:

- d) “*Vivir en paz con los demás*”⁶⁴⁸. Incluye todas las distintas formas de armonía que puede haber entre un hombre y los demás, o entre distintos grupos de hombres, desde la amistad hasta la paz social y entre naciones. Hay cierto tipo de colaboración entre los hombres, advierte Finnis⁶⁴⁹, que es meramente instrumental, porque se ordena a la realización exclusivamente personal de cada uno de los que intervienen en esa cooperación. Pero los hombres buscan, además, un tipo de relación en la que el interés que tiene cada uno de los términos de la relación no es aquél por el bien suyo excluyente, sino el

⁶⁴⁷ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 119.

⁶⁴⁸ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 108.

⁶⁴⁹ Vid. John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 119.

interés por el bien del otro. Este tipo de relación, dice, *“atraviesa las formas de comunidad humana hasta su forma más fuerte en el florecimiento de la amistad plena”*⁶⁵⁰.

- e) *“Paz interior”*⁶⁵¹. Ahora considerado el individuo en sí mismo, aparece como un bien la armonía entre los movimientos de estas dos dimensiones de su naturaleza: la animalidad y la racionalidad. Perteneciendo a la primera los sentimientos y emociones, y a la segunda los juicios y elecciones, la paz interior ha de consistir en la armonía entre unos y otros, y se opone a la violencia o turbación que se sigue de la tensión entre inclinaciones de signo opuesto: *“como cuando uno se esfuerza por conducir las propias emociones y disposiciones a la armonía de una paz interior de la mente que no es sólo producto de drogas o de adoctrinamiento ni constituye una mera invitación a la pasividad”*⁶⁵².
- f) *“Paz de conciencia”*⁶⁵³. No sólo hay posibilidad de conflicto entre la sensibilidad y la racionalidad, sino que también es posible que haya alguna oposición entre el apetito racional y la inteligencia, de manera que la voluntad no quiera lo que el intelecto juzga. La armonía contraria a este conflicto es la paz de conciencia, que sigue a la consistencia interior entre lo que uno es y lo que manifiesta de sí en sus acciones, *“como cuando uno se esfuerza por hacer que las propias acciones sean auténticas, es decir, realizaciones genuinas de las propias valoraciones, preferencias, esperanzas y autodeterminaciones libremente ordenadas”*⁶⁵⁴. Este bien, en conjunto con el

⁶⁵⁰ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 119.

⁶⁵¹ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 108.

⁶⁵² John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 119-120.

⁶⁵³ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 108.

⁶⁵⁴ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 119-120.

anterior, corresponden a lo que Finnis llama ‘razonabilidad práctica’, en *Natural Law and Natural Rights*, y ‘*bonum rationis*’, en otros trabajos⁶⁵⁵. Se volverá sobre este bien (estos bienes) en la próxima sección.

- g) “*La paz con Dios, los dioses o algo no divino pero fuente sobrehumana de significado y valor*”⁶⁵⁶. Puesto que la mayor parte de los hombres tiene experiencia de una cierta tensión hacia una realidad que trasciende el mundo físico inmediato o, al menos, hacia una fuente de sentido que no es absolutamente inmanente, entonces será un bien humano básico la armonía que calme aquella tensión, aunque tal armonía dependerá de la visión particular del mundo que cada uno tenga.

Para concluir esta sección dedicada al lugar de los bienes humanos básicos en la concepción de la razón práctica que defiende la NNLT, añadiremos sólo una breve referencia a una cuestión sobre la que se volverá más adelante, y que es la identificación de los bienes humanos básicos con la persona. Esta identificación se halla presente en innumerables pasajes de la obra de estos autores. Así, por ejemplo, Finnis sostiene en *Fundamental of Ethics* que “*los bienes humanos básicos no son entidades abstractas sino aspectos del ser de las personas cada una de las cuales es distinta de, y no mero medio para, el bienestar de cualquier otra persona*”⁶⁵⁷, y añade más adelante: “[l]os bienes humanos básicos, o valores, no son meras abstracciones, sino que son aspectos -todos los aspectos constitutivos- del ser y del bienestar de los individuos de carne y hueso. Son aspectos de la

⁶⁵⁵ Vid., por ejemplo, John FINNIS. “Practical Reason’s Foundations”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*, p. 34. También John FINNIS. “Prudence about Ends”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*, p. 177.

⁶⁵⁶ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 108.

⁶⁵⁷ John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, p. 89.

personalidad humana”⁶⁵⁸. Y casi en idénticos términos se refiere a este punto Grisez: “[e]stos bienes son aspectos de las personas, no realidades aparte de ellas. La propiedad y otras cosas extrínsecas a las personas pueden ser valiosas por serles útiles. Pero los bienes básicos por los que alcanzan la autorrealización deben ser aspectos de las personas, no sólo las cosas que ellas tienen”⁶⁵⁹.

Como se advierte en los pasajes citados, cada bien básico correspondería a un aspecto de la personalidad, de manera que la integridad de los mismos bienes corresponderá, consecuentemente, a la integridad de la persona. Por ello, si los bienes humanos básicos son los fines a los que se dirige toda acción humana, y la búsqueda de todos ellos en su integridad se corresponde con el primer principio de la moral (como se verá más adelante⁶⁶⁰), entonces aparece la propia persona como fin, y como aquél fin en el que se encuentra el principio de la rectitud de todos los actos. De aquí que esta identificación entre bienes humanos y persona se advierta con especial nitidez en una de las exigencias de la razonabilidad práctica (sobre las que se tratará en la próxima sección de este capítulo), que es el ‘respeto por todo valor básico en todo acto’, de la cual dice Finnis que una de sus formulaciones es la del “‘imperativo categórico’ de Kant: ‘obra de tal manera que trates la humanidad, ya en tu propia persona o en la de otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio’”⁶⁶¹.

Este *personalismo* en la base de la concepción ética y jurídica de la NNLT quedará, a su vez, especialmente expresado en la relación que se daría entre aquella exigencia de la razonabilidad práctica (o

⁶⁵⁸ John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, p. 125.

⁶⁵⁹ Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 5, question D, paragraph 2.

⁶⁶⁰ Vid. sección 4.1 de este capítulo.

⁶⁶¹ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 151. Vid., también, John FINNIS. “Morality and the Second Vatican Council”, en John FINNIS. *Religion & Public Reason. Collected Essays: Volume V*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 270.

modo de responsabilidad, en su sentido moral) y el fundamento de los derechos humanos absolutos. Así, Finnis sostiene que “[e]ste es, de hecho [se refiere al principio del respeto incondicional de las personas, que identifica con la exigencia de respetar todo bien básico en todo acto], el único principio sobre el cual puede basarse cualquier pretensión de derechos humanos inviolables. Pero se extiende, como Kant señaló, a la exigencia, para mí, de un respeto incondicional por mi propia persona”⁶⁶². Y, en otro lugar, reafirma esta idea en términos semejantes, al señalar que “el principio sobre el que se apoya de manera exclusiva (como veremos luego) la estricta inviolabilidad de los derechos humanos básicos”⁶⁶³ es el deber de respetar todo valor básico en todo acto.

Esta cuestión del *personalismo* de la NNLT -o, si se quiere, de cierto tipo de *personalismo*, porque ésta es una voz extremadamente equívoca- se aleja un tanto de la exposición sobre las bases de la doctrina sobre la razón práctica defendida por estos autores. No obstante, es manifestativa de ciertas preconcepciones que están en la base de todo su edificio teórico, por lo que se volverá sobre este punto más adelante.

3. LAS EXIGENCIAS BÁSICAS DE RAZONABILIDAD PRÁCTICA

El tercer pilar de la concepción de la razón práctica que defienden los autores de la NNLT es lo que Finnis llama, en *Natural Law and Natural Rights*, ‘exigencias básicas de razonabilidad práctica’. Estas exigencias, sin embargo, plantean cierta dificultad, pues tienen, en algún sentido, una doble dimensión que importa un doble significado: por una parte, se las puede considerar como unas

⁶⁶² John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, pp. 126-127.

⁶⁶³ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 151.

condiciones de coherencia interna de la razón práctica que, como tales, son pre-morales, con un valor puramente metodológico para la constitución, a posteriori, de los juicios morales; en un segundo sentido, estas mismas exigencias aparecen ya como las primeras concreciones de la obligación moral y, por tanto, como imperativos que mandan o excluyen determinadas acciones en cuanto que favorecen o impiden la realización del bien humano. Los mismos nombres con que se trata de estas exigencias dan razón de estas diferencias: en *Natural Law and Natural Rights*, como ya se ha dicho, se emplea el nombre que hemos utilizado en esta sección ('exigencias de razonabilidad práctica'), y que centra la atención en ese carácter metodológico antes dicho, señalando a tales exigencias como condiciones estructurales del funcionamiento de la razón práctica para que alcance sus objetivos⁶⁶⁴; en *Beyond de New Morality*, en cambio, Grisez y Shaw hablan de 'guías para amar' y 'modos de responsabilidad', con lo que señalan la posición que ocupa el conjunto de las exigencias en la elección moralmente recta⁶⁶⁵. Aunque en algunos trabajos posteriores los autores de la NNLT parecen abandonar el primer sentido de estas exigencias (dando incluso a entender, en algún lugar, que tal sentido obedecería a una perspectiva defectuosa⁶⁶⁶), en otras obras aún más tardías retoman este sentido⁶⁶⁷,

⁶⁶⁴ Vid. John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 131-134 y 155.

⁶⁶⁵ Vid. Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, pp. 114-133.

⁶⁶⁶ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", pp. 127-128.

⁶⁶⁷ Vid. John FINNIS. "Action's Most Ultimate End", en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. (Publicado originalmente bajo el título de "Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man", en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 58, 1984, pp. 23-36). Aunque el artículo original fue publicado en 1984, esto es, tres años antes de "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", el hecho de que haya sido incluido por Finnis en su colección de ensayos -y que el punto en cuestión no haya sido corregido- indica la actualidad del pensamiento allí expresado.

de manera que el punto se mantiene en una cierta ambigüedad: por momentos parece que los dos sentidos se opongan entre sí, y por momentos parece que se pueda admitir la existencia de dos perspectivas diversas para enfrentar una misma realidad. En este trabajo nos inclinamos por la segunda de estas posibilidades que, estimamos, refleja más profundamente el pensamiento de los autores de la>NNLT -no obstante el hecho de que en este punto hubiese alguna confusión en ese mismo pensamiento-, y permite una comprensión más cabal de su doctrina sobre la razón práctica y la constitución de la moralidad.

En esta sección tercera del presente capítulo, interesan las exigencias básicas de la razonabilidad práctica en su dimensión metodológica y pre-moral, por lo que la exposición se centra en el análisis que, de las mismas, hace Finnis en *Natural Law and Natural Rights*, que es donde más claramente se desarrolla este primer sentido de las exigencias en cuestión. Se volverá, no obstante, sobre la dimensión moral de estas exigencias en la sección siguiente, cuando se aborde, precisamente, la cuestión de la constitución de la moralidad.

3.1. La naturaleza de las exigencias básicas de razonabilidad práctica.

Como se ha visto, uno de los bienes humanos básicos es aquél que Finnis, en *Natural Law and Natural Rights*, llama ‘razonabilidad práctica’, y que se alcanza mediante el cumplimiento de una serie de requisitos, condiciones o, según el lenguaje de aquella misma obra, ‘exigencias básicas de razonabilidad práctica’⁶⁶⁸. Aunque en trabajos

⁶⁶⁸ Como advierte Leora Batnitzky “la moral, o la ética, es la búsqueda de los bienes humanos básicos, uno de los cuales es la ‘razonabilidad práctica’, por medio de la razonabilidad práctica”. Leora BATNITZKY. “A Seamless Web? John Finnis and Joseph Raz on Practical Reason and the Obligation to Obey the Law”, en *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 15, n° 2, 1998, p. 163. En lo cual se advierte una circularidad en el fundamento de la moral que genera una serie de dificultades sobre las que se volverá más adelante.

posteriores de los autores de la NNLT se modificó el lenguaje y, hasta cierto punto, el sentido en que era comprendido este bien humano básico, lo cierto es que permanecen casi inalteradas las exigencias o requisitos que se siguen de la consideración del bien en cuestión, y que nos ocupan en esta sección.

Estas exigencias consisten, fundamentalmente, en un conjunto de criterios que deben guiar a la razón práctica en su búsqueda de realización de las demás formas básicas del bien humano. Por este motivo, el bien básico de la ‘razonabilidad práctica’ tiene una cierta transversalidad, en el sentido de que permite una integración armónica de la búsqueda de todos los bienes humanos, sin que se pierda el equilibrio que debe existir, habida cuenta de que esos bienes son todos inconmensurables y, por tanto, igualmente fundamentales.

Esto no significa, desde luego, que la ‘razonabilidad práctica’ sea un bien anterior o más importante que los demás bienes humanos básicos. Finnis es definitivo en este punto: “[c]uando en ética hablamos de la razonabilidad práctica o de la ‘recta razón’ (*recta ratio*, *orthos logos*...), no se nos debe tomar como si supusiéramos que la razonabilidad práctica es el bien supremo”⁶⁶⁹. Tampoco significa que tenga un valor moral sobreañadido que le permita constituirse en medida de los demás. Se trata, simplemente, de que, entre todos los bienes básicos, la razonabilidad práctica es el que más inmediatamente se refiere al bien de la razón en su dirección de la acción y, por tanto, estructura la búsqueda de los demás. De aquí que, recientemente, Finnis lo haya llamado, al bien de la razonabilidad práctica, un ‘bien arquitectónico’⁶⁷⁰, puesto que “*proporciona los estándares para la buena realización de los bienes humanos básicos*”⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ John FINNIS. *Fundamental of Ethics*. Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 72.

⁶⁷⁰ John FINNIS. “Introduction”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*, p. 4.

⁶⁷¹ John FINNIS. “Action’s Most Ultimate End”, p. 172.

CAPÍTULO III - LA RAZÓN PRÁCTICA EN LA>NNLT

La ‘razonabilidad práctica’ es un bien humano básico más y, como tal, participa de las mismas propiedades que todos los otros, y entre ellas el carácter pre-moral. No obstante, y como se verá más claramente en la sección siguiente, aunque la razonabilidad práctica sea, ella misma, un fin al cual se pueden dirigir tanto acciones buenas como malas, como bien humano es “*la matriz de toda normatividad que no es puramente práctica, sino específicamente moral*”⁶⁷², y la realización o cumplimiento efectivo de las exigencias que ella plantea es lo que posibilita la rectitud moral de la acción en la búsqueda de todos y cada uno de los bienes humanos básicos. Por ello, la inmoralidad de una acción estará siempre signada por el incumplimiento o atropello de alguna o algunas de las exigencias de la razonabilidad práctica. Así, las exigencias de razonabilidad práctica se constituyen en una suerte de *punte* entre el orden de los primeros principios (incluidos en ellos los bienes humanos básicos) y el orden moral.

En el lenguaje de Finnis, estas exigencias son criterios metodológicos: constituyen, en conjunto, el método que permite conocer imperativos que dirijan concretamente nuestra acción: “*las exigencias a las que ahora atenderemos expresan el ‘método de la ley natural’ para elaborar la ‘ley natural’ (moral) a partir de los primeros ‘principios de la ley natural’ (pre-morales)*”⁶⁷³.

Las exigencias de razonabilidad práctica aparecen como orientaciones de la propia razón práctica hacia la ‘integralidad’ de la búsqueda de los bienes humanos básicos. La cuestión es que, si todos los bienes básicos son igualmente básicos pero, a la vez, es imposible buscarlos todos siempre y con la misma intensidad, entonces debe haber alguna medida racional de esa búsqueda, que impida que la realización de unos bienes destruya la realización de otros. En otras palabras, la inclinación natural hacia los bienes básicos, mirada en su

⁶⁷² John FINNIS. “Introduction”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*, p. 4.

⁶⁷³ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 134.

conjunto, manifiesta una inclinación natural al ‘bien-estar’, y determinados modos de dirigirse a unos u otros de los bienes humanos básicos, descuidando los demás, pueden tener como consecuencia que se alcance más ‘mal-estar’ que ‘bien-estar’⁶⁷⁴. Por ello es que la propia razón va señalando las condiciones para que la búsqueda del bien se mantenga dentro de los cauces de lo ‘razonable’.

‘Razonable’ es, de hecho, el concepto clave (como es obvio en el título que reciben estos principios: exigencias de razonabilidad). Y lo es porque lo que puede distorsionar la búsqueda de los bienes básicos es la preponderancia de inclinaciones, deseos o pasiones no razonables: “[uno de los modos en que puede ser concebida la lista de exigencias es] *como un conjunto de normas para asegurar la razonabilidad en contra de las distorsiones introducidas en la elección por las exigencias de la emoción, el sentimiento y semejantes*”⁶⁷⁵, aunque no es sólo la naturaleza sensible la que puede introducir distorsiones, sino cualquier motivo de la acción que, por una vía u otra, engeñezca a la razón y la conduzca a la incoherencia. La cuestión de fondo es que cada una de las formas básicas de bien puede ser realizada de innumerables modos diversos, y que el proyecto personal de vida admite “*una inagotable variedad de combinaciones de énfasis, concentración y especialización*”⁶⁷⁶. Si los bienes humanos básicos se presentaran de tal modo que no fuese posible más que una sola realización del bien humano, entonces no habría espacio para la dirección racional de la vida humana, todo estaría resuelto en el nivel de los principios y no sería necesaria la deliberación ni la prudencia. Pero la multiplicidad de posibilidades que se presentan a un hombre concreto, hace que él deba determinar el modo inteligente y razonable de buscar los bienes básicos en su circunstancia singular, y es en esa determinación que debe distinguir

⁶⁷⁴ Vid. Juan Carlos SUÁREZ VILLEGAS. *¿Hay obligación moral de obedecer el derecho? (Con especial referencia a las tesis de J. Finnis)*. Tecnos, Madrid, 1996, p. 78.

⁶⁷⁵ John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, p. 76.

⁶⁷⁶ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 131.

lo que debe o no hacer, y cómo ha de hacerlo. Y es, a su vez, en esa determinación, donde pueden aparecer distorsiones que mueven a la irracionalidad, al menos parcial, de nuestras elecciones. O, como advierte Finnis: “[a]l abrir un horizonte de posibilidades atractivas para nosotros, nuestra captación de los valores básicos crea de este modo el problema para la decisión inteligente, no lo responde: ¿Qué se ha de hacer? ¿Qué puede dejarse sin hacer? ¿Qué no se ha de hacer?”⁶⁷⁷. Ahora bien, estas preguntas -que no hacen otra cosa que expresar la cuestión de la necesidad de aquella determinación de un modo inteligente y razonable de la búsqueda y realización de los bienes humanos básicos-, como se ha adelantado, tienen una doble dimensión y un doble significado: por una parte, no refieren más que a la propia operación de la razón práctica: ¿qué ha de dirigir la razón que se haga, se deje de hacer o no se haga, para que en su operación (la de la razón práctica) haya plena coherencia desde los primeros principios hasta el último juicio práctico singular? Esto es lo que primeramente responden aquellas exigencias: si se cumple con ellas, entonces la razón práctica conserva su coherencia, evita la contradicción o, en definitiva, permanece ‘razonable’. Sólo en una segunda dimensión las exigencias aquí estudiadas aparecen con significación moral: cuando se respeta el conjunto de todas ellas, entonces la razón está en disposición de señalar un tipo de acciones como que deben ser realizadas y otras como que deben ser evitadas. Pero este resultado moral de la observación de las exigencias es, insistimos, una consecuencia de la coherencia práctica como un todo. De hecho, es claro que se puede actuar inmoralmente por atender de un modo exclusivo a alguna de las exigencias; por ejemplo, puede intentar buscarse el bien común (octava exigencia señalada por Finnis en *Natural Law and Natural Rights*⁶⁷⁸) mediante algún tipo de decisión consecuencialista que lleve a no atender o respetar adecuadamente algún bien básico, violando, así, al menos otras dos exigencias (las sexta y séptima de las señaladas por Finnis: ‘eficiencia

⁶⁷⁷ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 131.

⁶⁷⁸ Ibid., p. 154.

dentro de lo razonable’⁶⁷⁹ y ‘respeto a todo valor básico en todo acto’⁶⁸⁰). Al igual que sucedía con los primeros principios, la posibilidad de que una acción inmoral se adecue a alguna de las exigencias de razonabilidad -o, aún más, que sea buscada por razón de esa exigencia-, es manifestativa de que aquellas exigencias, al menos cada una de ellas individualmente consideradas, no son morales, sino pre-morales. “Cada una -dirá Finnis- contribuye al sentido, significación y fuerza de términos tales como ‘moral’, ‘[moralmente] debido’, y ‘correcto’”⁶⁸¹, lo cual es posible porque cada una de ellas es anterior al propio lenguaje moral. De hecho, lo generan: “las exigencias de razonabilidad práctica generan un lenguaje moral que usa y apela a distinciones morales empleadas más o menos espontáneamente”⁶⁸².

Así, pues, las exigencias de la razonabilidad, en su primera dimensión, aparecen como los requisitos o condiciones de la coherencia interna de la razón práctica en el desarrollo de su operación propia, que es la guía de la acción. El punto es que, si los bienes humanos básicos son principios primarios de la misma razón, entonces sólo habrá coherencia interna en la medida en que todos estos principios sean respetados en cada una de las operaciones de la razón práctica. Si un principio primario de la razón, cualquiera que sea, es vulnerado en un acto de comprensión práctica, o en una deliberación, o en un juicio de elección, o en cualquier otro acto racional práctico, entonces se ha introducido una contradicción, una incoherencia interna de la razón, un principio de turbación del despliegue natural de la operación del entendimiento en su dirección de la acción.

⁶⁷⁹ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 141-148.

⁶⁸⁰ Ibid., pp. 148-154.

⁶⁸¹ Ibid., p. 155.

⁶⁸² Ibid., p. 156.

3.2. El número de las exigencias de razonabilidad práctica.

Al igual que sucedía con el listado de los bienes humanos básicos, el número de las exigencias de razonabilidad práctica es variable en las distintas obras de los autores de la>NNLT. Y, además, como ya se ha advertido, es también variable la perspectiva en la que se las estudia: en unos lugares se pone el énfasis en su carácter metodológico y pre-moral⁶⁸³; en otros, en cambio, se mira más inmediatamente su carácter configurador del deber moral⁶⁸⁴.

Así, pues, y teniendo en cuenta que lo que interesa a esta sección es la primera dimensión de las exigencias en cuestión, se seguirá el orden de *Natural Law and Natural Rights*, aunque recurriendo a las explicaciones de otras obras y trabajos que, aunque pongan el énfasis alternativo, permiten igualmente una mejor comprensión de cada exigencia de razonabilidad práctica individualmente considerada.

Pues bien, en *Natural Law and Natural Rights*, Finnis propone el siguiente listado⁶⁸⁵:

- a) “*Un plan de vida coherente*”⁶⁸⁶. La vida de los hombres está presidida por los propósitos fundamentales que guían sus acciones particulares. El conjunto de esos propósitos conforman lo que Finnis y demás autores de la>NNLT denominan ‘plan de vida’. Es necesario, si se quiere ser ‘razonable’, que esos propósitos estén coordinados entre sí, y configuren un conjunto armónico que permita un compromiso efectivo con cada uno de ellos porque, de otra

⁶⁸³ Vid. John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 131-134 y 155.

⁶⁸⁴ Vid. Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, pp. 114-133.

⁶⁸⁵ En *Fundamental of Ethics*, el australiano repite, con leves variaciones en las fórmulas empleadas, el mismo listado, aunque añade una décima exigencia e introduce ciertas distinciones sobre las que se volverá más adelante. Vid. John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, p. 75.

⁶⁸⁶ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 134-136.

manera, la vida humana estará tensionada entre los propósitos discordantes, y no será posible un compromiso real con ellos, de manera que en nuestros juicios y decisiones habrá un principio de caos, contrario a la coherencia interna de la razón.

- b) “*Ninguna preferencia arbitraria entre valores*”⁶⁸⁷. Consecuencia inmediata del carácter igualmente fundamental de todos los bienes humanos básicos⁶⁸⁸: si ninguno es, en sí mismo considerado, superior a otro, si no es posible reducir unos a otros, entonces esta igualdad de dignidad de los bienes debe quedar salvaguardada en la búsqueda racional de los mismos, de aquí que “*no se debe dejar de lado, o exagerar o descartar arbitrariamente, ninguno de los valores humanos básicos*”⁶⁸⁹.
- c) “*Ninguna preferencia arbitraria entre las personas*”⁶⁹⁰. La misma imparcialidad que es necesario tener respecto de los bienes humanos básicos, ha de extenderse a los sujetos que pueden participar en la realización de aquellos bienes. Esto, explica Finnis, no niega el hecho obvio de que uno está más inmediatamente ordenado a buscar su propio bien, por la única razón de que tal bien sólo es posible “*a través de mi participación en los bienes básicos*”⁶⁹¹. Y Grisez y Shaw añaden que, incluso, la propia exigencia implica que se debe actuar movido por preferencias entre personas (la familia,

⁶⁸⁷ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 136-137.

⁶⁸⁸ Vid. Robert P. GEORGE. “Does the ‘Incommensurability Thesis’ Imperil Common Sense Moral Judgments”, en *The American Journal of Jurisprudence* 37, pp. 185-195.

⁶⁸⁹ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 136.

⁶⁹⁰ Ibid., pp. 137-140.

⁶⁹¹ Ibid., p. 138.

los amigos, etc.)⁶⁹². Esta preferencia por uno mismo u otras personas será razonable en la medida en que esté exigida por los propios bienes humanos básicos⁶⁹³. Sin embargo, este carácter razonable de la auto-preferencia tiene como límite, precisamente, el hecho de que mi propio bienestar no es indiferente al, ni independiente del, de los demás hombres y que, por tanto, mi acción no puede vulnerar nunca la condición de aquellos, en cuanto sujetos que participan de los mismos bienes que yo. Y no sólo no debe vulnerar aquella condición, sino que es necesario que la acción personal se encamine, en la medida de lo razonable, al bien de los otros. El punto está en que la preferencia por uno mismo o sus cercanos no debe ser arbitraria, esto es, no debe *arbitrar* la determinación racional de la acción: “*no hay que dejarse llevar únicamente por las propias preferencias*”⁶⁹⁴. En cuanto nos dejamos llevar por ellas, asumen una posición de árbitro que no les corresponde. Esta sería la exigencia de la razonabilidad práctica que quedaría retratada en la ‘regla de oro’: “*el principio se expresa regularmente como una exigencia de que los propios juicios morales y preferencias sean universalizables*”⁶⁹⁵ o, como la formulan Grisez y Shaw: “*se debe actuar hacia una persona, o grupo de personas, del mismo modo en que se actuaría, por idénticas consideraciones racionales, hacia cualquier otra persona o grupo*”⁶⁹⁶.

⁶⁹² Vid. Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, pp. 116-117.

⁶⁹³ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question E.

⁶⁹⁴ Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 116.

⁶⁹⁵ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 138.

⁶⁹⁶ Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 117.

Estas tres primeras exigencias de la razonabilidad práctica, advierte en profesor de Oxford en una obra posterior, corresponden a las condiciones de coherencia que imponen a la razón práctica la multiplicidad de bienes básicos, de posibilidades de realización de los mismos, y de personas que pueden participar de ellos⁶⁹⁷.

- d) “*Desprendimiento*”⁶⁹⁸. Si la primera exigencia consistía en tener un conjunto de propósitos coherente, que permitiese un compromiso efectivo con ellos -que, como se verá, corresponde a la quinta exigencia-, esta cuarta condición de la coherencia interna de la razón práctica en su búsqueda del bien humano exige que, no obstante aquellos compromisos, exista el grado de desprendimiento de los mismos necesario para que la vida humana pueda desplegarse en conformidad a sus circunstancias cambiantes e imprevisibles y no quede, de otro modo, atada a un plan o conjunto de propósitos particular demasiado rígido y estrecho.
- e) “*Compromiso*”⁶⁹⁹. Pero el desprendimiento, como resulta natural, debe ir unido a un punto de equilibrio que permita permanecer comprometido con los propios proyectos tanto cuanto sea razonable permanecer en ellos, descartando, así, la posibilidad de abandonarlos por razones fútiles y superficiales. Este compromiso exige, además, la creatividad práctica que permita descubrir las mejores formas de superar los obstáculos y llevar a término los proyectos de la vida personal.

También la cuarta y quinta exigencia pueden ser agrupadas. De hecho, en *Natural Law and Natural Rights* las trata en un solo párrafo (mientras que dedica uno exclusivo a todas las demás). La razón de esta agrupación la hace explícita en *Fundamental of Ethics*:

⁶⁹⁷ Vid. John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, p. 75.

⁶⁹⁸ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 140-141.

⁶⁹⁹ Ibid., pp. 140-141.

ambas responden a los posibles impulsos emocionales de entusiasmos o apatías inmoderadas⁷⁰⁰.

- f) “*La relevancia (limitada) de las consecuencias: eficiencia, dentro de lo razonable*”⁷⁰¹. En sexto lugar, aparece la necesidad de que nuestras acciones sean eficientes para producir el bien al que se dirigen. El orden práctico de la vida humana no se restringe, únicamente, al ámbito de la guía racional (interior) de la decisión, ni a la propia decisión (también interior), sino que se extiende al ámbito de la realización exterior de aquello que se intenta en la acción libre. De aquí que para que aquella búsqueda racional sea coherente, es necesario que atienda a las consecuencias de los propios actos, procurando que esas consecuencias manifiesten la efectividad de la acción. Ahora bien, como se advierte claramente en el título que Finnis otorga a esta exigencia, es necesario que esa búsqueda de la eficiencia se sitúe dentro del contexto de lo razonable: la efectividad de nuestra acción no es la única exigencia de la razonabilidad práctica, por lo que no puede ser, tampoco, la única medida de la rectitud de los actos libres. En el contexto de esta exigencia de la razonabilidad práctica, los autores de la>NNLT despliegan una amplia y aguda crítica de las distintas versiones del consecuencialismo⁷⁰². La razón fundamental de esta crítica es la inconmensurabilidad de los bienes

⁷⁰⁰ Vid. John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, p. 75.

⁷⁰¹ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 141-148.

⁷⁰² Vid. Entre otros trabajos, Germain GRISEZ. “Against Consequentialism”, en *The American Journal of Jurisprudence* 23, 1978, pp. 21-72; Germain GRISEZ. “Christian Moral Theology and Consequentialism”, en William MAY (ed.). *Principles of Catholic Moral Life*. Franciscan Herald Press, Chicago, 1981, pp. 293-327

básicos, que impiden todo cálculo. Ésta es, también, la raíz de la afirmación de absolutos morales⁷⁰³.

- g) “*Respeto por todo valor básico en todo acto*”⁷⁰⁴. Esta exigencia conecta muy inmediatamente con la segunda, que prohibía la preferencia arbitraria entre valores, aunque añade una prohibición más precisa: no se debe elegir ninguna acción que “*de suyo no hace más que dañar o impedir la realización de o participación en una o más de las formas básicas de bien humano*”⁷⁰⁵. El motivo de situar en este punto esta exigencia es que la única razón que podría parecer que aprueba la realización de un acto que daña un bien humano, es la del cálculo de las consecuencias, supuesto que de tal cálculo se siguiese que el bien que se obtiene mediante aquella acción es mayor que el bien que se daña. Entendida la sexta exigencia o, mejor, entendidos los límites de la sexta exigencia, se advierte que el cálculo de consecuencias no puede permitir tal acción dañosa del bien humano, porque ese cálculo sólo es posible dentro de los límites de la razonabilidad práctica, y esos límites suponen la consideración de la incommensurabilidad de todos los bienes humanos básicos, que se expresa en la segunda exigencia. Grisez hace presente explícitamente esta inconsistencia entre la razonabilidad práctica y el cálculo de consecuencias que mueve a dañar un bien humano básico, al advertir que viola este modo de responsabilidad “*quien*

⁷⁰³ Vid. Germain Grisez. “Moral Absolutes: A Critique of the View of Joseph Fuchs S.J.”, en *Anthropos. Rivista di studi sulla persona e la famiglia* 1, n° 2, 1985, pp. 155-201; John FINNIS. *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*; John FINNIS. “Moral Absolutes in Aristotle and Aquinas”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 196. (Publicado originalmente bajo el título de “Aristotle, Aquinas, and Moral Absolutes”, en *Catholica: International Quarterly Selection* 12, 1990, pp. 7-15)

⁷⁰⁴ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 148-154.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 148.

procura algo humanamente malo en orden a prevenir algún otro mal, o a obtener algo humanamente bueno”⁷⁰⁶. Quitado el cálculo de consecuencias como posible razón para dañar un bien humano básico, sólo queda la posibilidad de que tal daño se realice a causa de sentimientos o pasiones desordenadas: “*sentimientos negativos mueven a actuar de un modo destructivo, y posiblemente auto-destructivo*”⁷⁰⁷ pero, en tal caso, el carácter irrazonable del motivo aparece inmediatamente.

Aunque las cuatro últimas exigencias de razonabilidad práctica ya no se hallan agrupadas entre sí, estas dos que se acaban de reseñar mantienen una íntima conexión ya que, como se ha visto, el único modo estrictamente racional de vulnerar algún bien humano básico, es someterlo al cálculo de consecuencias, negando, así, su carácter inconmensurable.

- h) “*Las exigencias del bien común*”⁷⁰⁸. También la razonabilidad práctica exige, según Finnis, que mediante la acción personal se promueva y favorezca el bien de las comunidades a las que pertenece el agente: “[u]n individualismo innecesario no cuadra con el ideal de realización humana integral, porque esta requiere de la asociación de personas que participen en los bienes humanos”⁷⁰⁹. Esta octava exigencia comunica con la tercera, que era la prohibición de preferencias arbitrarias entre personas, y para entenderla es necesario atender al significado estricto que el australiano otorga a la noción de bien común: “*algún conjunto (o conjunto de conjuntos) de*

⁷⁰⁶ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question H, paragraph 1.

⁷⁰⁷ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question G, paragraph 2.

⁷⁰⁸ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 154, 183-185.

⁷⁰⁹ Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 118.

condiciones que es necesario conseguir si cada uno de los miembros ha de alcanzar sus propios objetivos”⁷¹⁰. De este modo, la exigencia del bien común viene a ser la necesidad de procurar y favorecer las condiciones para que todos los miembros de la sociedad puedan desplegar su propio plan de vida, necesidad que aparece tanto cuanto nuestras propias acciones tienen alguna dimensión comunitaria. Y, por ello, se viola esta exigencia “*simplemente actuando en base a motivos no racionales que llevan a descuidar o ignorar algunos aspectos comunitarios de lo que se está haciendo*”⁷¹¹.

- i) “*Seguir la propia conciencia*”⁷¹². Finalmente, el oxoniense señala que es, también, un requisito de la coherencia interna de la razón práctica el que se siga la propia conciencia. Es lo que Finnis presenta como la extensión de la razonabilidad del juicio práctico a la razonabilidad de la elección⁷¹³, y formula la exigencia del siguiente modo: “*uno no debiera hacer lo que juzga o piensa o ‘siente’-en-definitiva que no debería hacerse*”⁷¹⁴. Y aunque la fórmula empleada por el australiano es negativa, no la extiende sólo a las prohibiciones, sino que también se aplica la máxima a aquellos casos en que la razón exige realizar alguna acción. En cierto sentido, esta última exigencia es como una síntesis de todas las demás: expresa directamente la necesidad de coherencia interna en el orden de la acción. No es, sin embargo, reducible a aquellas, porque tiene un ámbito específico de determinación de la razonabilidad: si uno juzga

⁷¹⁰ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 184.

⁷¹¹ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question B, paragraph 3.

⁷¹² John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 154-155.

⁷¹³ Vid. John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, p. 75.

⁷¹⁴ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 154.

una acción como que no debe hacerse, u otra como que es exigida por la razón, entonces debe obrar en conformidad con ese juicio sea cual sea la relación de la acción en cuestión con las demás exigencias de razonabilidad práctica. No significa esto, desde luego, que esta última exigencia posea una suerte de superioridad sobre las demás, por lo que se deba seguir aún contra aquellas. La cuestión es que una conciencia formada advertirá, en la contrariedad de una acción con las demás exigencias de razonabilidad práctica, una razón para que esa acción no deba hacerse. Se puede ilustrar el punto con el ejemplo de un caso difícil, pero no imposible: un sujeto podría analizar su acción futura a la luz de las primeras ocho exigencias reseñadas por el australiano, y llegar a la conclusión de que la susodicha acción no contraría ninguna de las tales exigencias; no obstante, podría ser que, por cualquier otro motivo (por ejemplo, el consejo de un hombre sabio y prudente, o una práctica ancestral universalmente admitida, o una declaración magisterial de la Iglesia, etc.), su conciencia le indicase que no debe realizar la acción en cuestión; en tal circunstancia, como en cualquier otra, el agente está obligado a seguir su conciencia, lo que manifiesta la irreductibilidad de esta novena exigencia a las ocho anteriores.

Hasta aquí llega el listado de *Natural Law and Natural Rights*. Pero, como ya se había señalado, Finnis añade una décima exigencia en *Fundamental of Ethics*, advirtiendo que es fruto de una reflexión posterior motivada por el caso de la “máquina de experiencias”, que fue discutido por distintos filósofos morales durante la segunda mitad del siglo XX⁷¹⁵. Esta décima exigencia sería la siguiente:

⁷¹⁵

Se trata de la cuestión de la significación moral que tendría la posibilidad de elegir someterse a una máquina que estimula el cerebro, generando experiencias sensitivas placenteras, pero perdiendo, como contrapartida, todo contacto con la realidad. Vid., por ejemplo, Robert NOZICK. *Anarchy, State, and Utopia*. Basil Blackwell, Oxford, 1968. pp. 42-45. Finnis se suma a la

- j) “*No se debe elegir bienes aparentes*”⁷¹⁶. El australiano explica que la coherencia interna de la razón práctica exige, también, que se prefiera el bien real al bien aparente, o a la ‘simulación del bien’, aún cuando dicha simulación sea capaz de producir satisfacciones reales. Grisez también hace mención de esta exigencia, y la formula del siguiente modo: “*ni optes ni actúes a favor de la ilusión de participar en un bien prefiriendo esto a la realidad de hacerlo*”⁷¹⁷. La razón de fondo para tal preferencia es que el bien aparente nunca será un bien inteligible, y los bienes humanos son bienes inteligibles⁷¹⁸, de manera que la preferencia por el bien aparente implica el desprecio irrazonable por uno o más de los bienes humanos básicos. Así, la cuestión que está en juego es la de la subordinación de la experiencia sensitiva al orden racional⁷¹⁹.

Como se puede advertir, estas exigencias de razonabilidad práctica -tal como han sido abordadas en esta sección- aparecen como formas generales del funcionamiento coherente de la razón práctica. Ninguna de ellas manda o prohíbe la realización de alguna acción concreta. Nada dicen, individualmente consideradas, de la moralidad de ninguna acción (ya se ha visto que es posible elegir acciones inmorales por razón de alguna de las exigencias de razonabilidad práctica). A lo más que llegan, en esta perspectiva, es a imponer un límite negativo: si alguna acción libre vulnera alguna de estas exigencias entonces, con seguridad, se tratará de una acción inmoral. Pero este límite negativo también lo imponían los bienes humanos

discusión en John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, pp. 37-42, y hace mención de ella en John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 126.

⁷¹⁶ John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, p. 75.

⁷¹⁷ Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 121.

⁷¹⁸ Vid. John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, pp. 40-42.

⁷¹⁹ Vid. Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question F.

básicos y el primer principio del obrar: la acción moral debe darse dentro de los márgenes de la racionalidad práctica, y si un acto humano -y, por tanto, susceptible de juicio moral- daña un bien básico o es caótico, en el sentido de que no se dirige ordenadamente a algún fin (aunque esto sería imposible, absolutamente hablando), entonces resultará, también, que esos actos sean inmorales. Pero esto no significa -para Grisez, Finnis y demás autores de la NNLT- que el primer principio de la razón práctica o primer precepto de la ley natural, ni los principios que expresan los bienes humanos básicos, sean principios morales. Tampoco las exigencias básicas de razonabilidad práctica, en la medida en que se las estudia en esta primera perspectiva.

De hecho, la moral sólo puede aparecer como producto del conjunto de estas exigencias, supuestos los bienes humanos básicos y el primer principio de la razón práctica. Esto es muy claro en *Natural Law and Natural Rights* donde Finnis, habiendo dedicado la totalidad del capítulo V a la explicación de las exigencias, cierra este capítulo con un último apartado que titula “*El producto de estas exigencias: la moral*”⁷²⁰. La próxima sección de este capítulo trata, precisamente, del modo en que se constituye la moralidad humana a partir de los tres pilares que se han descrito hasta ahora: el primerísimo principio de la razón práctica -o primer precepto de la ley natural-, los bienes humanos básicos -o formas básicas del bien- y las exigencias básicas de razonabilidad práctica -o modos de responsabilidad, aunque este nombre nos refiere más a su sentido moral, que se tratará en lo sucesivo-.

⁷²⁰ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 155.

4. LA CONSTITUCIÓN DE LA MORALIDAD HUMANA.

En aquél último apartado del capítulo dedicado a la explicación de las exigencias de razonabilidad, Finnis traza a grandes rasgos la doctrina sobre la constitución de la obligación moral. Allí dice que en la decisión razonable se generan argumentos del siguiente tipo:

“1. La armonía entre propósitos / el reconocimiento de bienes / la ausencia de arbitrariedad entre personas / el desprendimiento respecto de realizaciones particulares del bien / la fidelidad a los compromisos / la eficiencia en la esfera técnica / el respeto por cada valor básico al actuar / la comunidad / la autenticidad para seguir la propia razón... son (todos) aspectos del verdadero bien básico de la libertad y la razón;

“2. Que la armonía entre propósitos, o..., en tales-y-cuales circunstancias puede ser conseguida / realizada / expresada / etc. solamente (o mejor, o de manera más adecuada) (no) realizando el acto Φ ; por lo tanto

“3. El acto Φ (no) debiera / (no) tiene que / (no) debe... ser realizado”⁷²¹.

Como se puede advertir, la primera de las premisas de este argumento está constituida por el conjunto de las exigencias básicas de razonabilidad práctica. Con la mediación de una premisa que presenta una determinada acción como conveniente o contraria a la realización, expresión, etc. de un aspecto del propio bien de la razonabilidad (en conexión con algún otro bien humano básico, al cual se dirija inmediatamente la acción), entonces será posible una conclusión que exprese, ya derechamente, una obligación o deber moral.

La clave de esta constitución de la moralidad está en la presencia del *conjunto* de las exigencias de razonabilidad práctica en

⁷²¹ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 155.

la primera premisa porque, como ya se ha visto, cada una de ellas individualmente consideradas podría estar conforme con, e incluso ser la guía de, una acción que vulnerase una o más de las restantes exigencias. Pero si un juicio práctico concreto, y la acción que dirige, respetan todas las exigencias en su conjunto, entonces esa acción y ese juicio se conforman a la integridad del bien humano, que es la medida de la moral y, por tanto, tienen una propiedad que hasta ahora no había aparecido: la obligatoriedad moral (del juicio, en cuanto que debe imperar la realización de la acción -esto es, exige que la voluntad se conforme a él-, y de la acción, en cuanto que debe ser realizada -esto es, exige que el acto interior de la voluntad se exteriorice en la ejecución-).

Ahora bien, como el propio Finnis advierte en el párrafo que sigue a aquél argumento que se ha citado poco más arriba, “[n]o cabe encontrar una secuencia de razonamiento práctico de esta clase en la superficie de todo discurso moral”⁷²². Es bien evidente que el hombre común no tiene formalizadas las exigencias de razonabilidad práctica ni que, por tanto, las puede situar en la primera premisa de un razonamiento moral. Por el contrario, como dice el australiano: “[l]as exigencias de la razonabilidad práctica generan un lenguaje moral que usa y apela a distinciones morales empleadas más o menos espontáneamente”⁷²³. Pero estas ‘distinciones morales empleadas más o menos espontáneamente’ no aparecen suficientemente delineadas en esta obra del profesor de Oxford, de manera que la constitución de la moralidad de los actos humanos quedaba, allí, un tanto oscura y confusa -no obstante haber vuelto, luego, sobre la cuestión de la obligación moral⁷²⁴-. En realidad, lo que Finnis no había visto claro aún, era el modo o la forma en que el conjunto de las exigencias que ha descrito se hace presente en el proceso directivo de la acción por parte de la razón práctica. Esta cuestión la van a aclarar con

⁷²² John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 155.

⁷²³ Ibid., p. 156.

⁷²⁴ Ibid., capítulo 11.

posterioridad, Grisez, Finnis y Boyle, mediante la explicación de dos elementos claves de esta constitución de la moralidad: el primer principio de la moral, y los principios morales intermedios. El primer elemento, esto es, el primer principio de la moral, no es otra cosa que la expresión de la unidad de las exigencias de razonabilidad práctica en la orientación de la búsqueda del bien humano, que se nos presenta en los bienes humanos básicos y al que nos dirigimos racionalmente en conformidad con el primerísimo principio del obrar. Y el segundo elemento, los principios morales intermedios, no son otra cosa que las propias exigencias de razonabilidad práctica, pero no ya en una función puramente metodológica que señala la coherencia interna de la razón, sino supuesto el primer principio de la moral y, por tanto, como modos particulares en los que se manifiesta la respuesta del agente a ese primer principio, es decir, como ‘modos de responsabilidad’. De estos dos elementos constituyentes de la moralidad de la acción se ocuparán los siguientes dos parágrafos de esta sección, para cerrar la misma con la explicación de las normas morales concretas, que son derivaciones de los dos elementos señalados, y en las cuales se verifica la dirección moral de la acción particular.

4.1. El primer principio de la moralidad.

En “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, Grisez, Finnis y Boyle explican el primer principio de moralidad en su conexión con el primer principio del obrar. Si éste, dicen, “*prohíbe el sinsentido, no prohíbe del mismo modo toda clase de irrazonabilidad en el pensamiento práctico*”⁷²⁵. Las propias acciones moralmente malas suelen tener un sentido, esto es, una dirección determinada previamente dispuesta por el agente, en lo cual se manifiesta, como ya se ha visto, que en ellas se halla presente la formalidad que impone el primer principio de la razón práctica. Es más, si aquella acción

⁷²⁵ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 121.

inmoral es verdaderamente humana -es decir, si está movida por la razón y no es, simplemente, un movimiento animal imperado por las pasiones-, entonces necesariamente se dirige a algún bien humano básico o, al menos, a algún aspecto parcial o apariencia de bien humano básico, pues el primer principio “*articula la relación intrínseca y necesaria entre los bienes humanos y las acciones apropiadas para alcanzarlos*”⁷²⁶, de manera que en dicha acción se verificará la prescripción del primer principio: ‘el bien es para hacerse y perseguirse’, no como una dirección sin destino, sino como una dirección hacia los fines propios de la naturaleza humana, que se manifiestan en nuestras inclinaciones. La demanda del primer principio práctico, sostienen los tres autores centrales de la NNLT, sería sólo esta: “*toma como premisa al menos una de las razones básicas para la acción, y sigue hasta el punto en que, de alguna manera, alcances la realización de ese bien en la acción*”⁷²⁷, pero esta demanda deja al agente abierto a un horizonte infinito de posibilidades de realización de los bienes humanos básicos, en el cual se encuentran, también, aquellas posibilidades de realización que son moralmente desordenadas. A esta demanda del primer principio práctico la llaman, en “*Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*”, *demanda débil*, y la comparan con una demanda más fuerte, de la cual también tenemos experiencia:

⁷²⁶ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, question C, paragraph 6.

⁷²⁷ John FINNIS. “Legal Reasoning as Practical Reason”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 215. (Publicado originalmente bajo el título “Natural Law and Legal Reasoning”, en Robert P. GEORGE (ed.) *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 134-157). Los términos son casi idénticos a los que han usado Grisez, Finnis y Boyle anteriormente: “[t]oma como premisa al menos uno de los principios correspondientes a los bienes básicos, y sigue hasta el punto en el que, de alguna manera, realices ese bien en la acción”. Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 121.

“Uno puede imaginar otro principio haciendo una demanda mucho más fuerte: cuando encuentres, desarrolles y uses de tus oportunidades para perseguir la realización humana mediante tus acciones libres, en tanto esté en tu poder, no admitas nada más que los principios correspondientes a los bienes básicos para modelar tu pensamiento práctico. Esta demanda más fuerte consiste en que uno no sólo sea lo suficientemente razonable en un pensamiento práctico como para evitar el sinsentido, sino que sea completamente razonable en cualquier pensamiento”⁷²⁸.

Y en casi idénticos términos se expresa Finnis en otro lugar: “[e]l primer principio moral hace la demanda más fuerte: no sólo que uno sea lo suficientemente razonable para evitar el sinsentido, sino que uno sea enteramente razonable en cada pensamiento práctico, elección y acción”⁷²⁹. Como se ve, estas dos demandas corresponden a una suerte de dos sentidos de razonabilidad: uno amplio y otro estricto, uno débil y el otro fuerte. El amplio y débil se vincula con la forma práctica del primer principio del obrar, y se opone a los juicios y las acciones caóticas y sin sentido racional, pero no entra en contradicción con toda forma de irracionalidad. El sentido estricto, en cambio, se vincula con la forma que deberían recibir todo juicio y elección en la medida en que se conforman con un primer principio, no ya de toda la dirección práctica de las acciones, sino de la dirección de la acción a la plenitud humana, esto es, un principio que impone una forma moral. Mientras ciertas respuestas en algún sentido irracionales siguen siendo consistentes con la demanda débil, aparecen, en cambio, como incoherentes y contradictorias con la demanda fuerte, esto es, tales respuestas son excluidas de las posibilidades racionales de elección por el primer principio de la moralidad. Si el primer principio práctico expresaba una primera rectitud de la razón en la dirección de la acción, una suerte de base original fundamental para toda actividad racional práctica, el primer

⁷²⁸ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 121.

⁷²⁹ John FINNIS. “Natural Law”, p. 210.

principio de la moral expresa una suerte de rectitud final: no ya, tan sólo, una razonabilidad originaria y fundamental, sino una razonabilidad terminal y completa: “[e]l principio fundamental del pensamiento moral es simplemente la demanda de ser completamente racional”⁷³⁰. No se trata ya de los fundamentos, sino del edificio todo entero de la vida racional humana.

El contenido de este primer principio de la moral está ya anunciado en el texto antes citado: cuando dicen “*no admitas nada más que los principios correspondientes a los bienes básicos para modelar tu pensamiento práctico*” han señalado la clave de esta razonabilidad terminal y completa que es la rectitud moral. De hecho, Finnis señala expresamente, más tarde, que ésta es la perspectiva en la que ha de entenderse el principio en cuestión, empujando casi idénticas palabras: “[e]ste principio [por el primer principio de la moral] es alcanzado [en la reflexión teórica] por medio de la consideración de que, tanto cuanto esté en el poder de uno, no se debería admitir nada más que los principios correspondientes a los bienes humanos básicos para modelar el propio pensamiento práctico”⁷³¹. Ser totalmente razonable consiste en actuar por los motivos racionales justos, que son el conjunto de los bienes humanos básicos. Esto no excluye, desde luego, la presencia de otras motivaciones, como pueden ser las emocionales (“sólo aparecen en la deliberación las posibilidades emocionalmente atractivas, y los sentimientos también son necesarios para llevar a cabo los propósitos que uno adopta en la elección”⁷³²), pero se trata de que la razón no sea dominada y reducida por aquellas motivaciones, de que éstas últimas no se conviertan en impedimentos u obstáculos para la plena racionalidad de la elección. La recta razón, dicen, “*no es más que la razón libre de cadenas, trabajando durante toda la deliberación y*

⁷³⁰ John FINNIS. “Legal Reasoning as Practical Reason”, p. 215.

⁷³¹ John FINNIS. “Natural Law”, p. 210. Y en casi idénticos términos aparece esta fórmula en John FINNIS. “Legal Reasoning as Practical Reason”, p. 215.

⁷³² Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, pp. 121-122.

recibiendo atención plena”⁷³³, porque si está libre de cadenas puede mirar adecuadamente al conjunto de los bienes humanos básicos, atendiendo a ellos de modo coherente, es decir, en conformidad con las exigencias básicas de razonabilidad práctica y, así, buscar en cada acción el bien humano integral.

De aquí que lo propio del primer principio de la moral sea la articulación de la “*dirección integral de los primeros principios del conocimiento práctico* [esto es, del primerísimo principio práctico y de los principios que expresan los bienes humanos básicos], *cuando ellos trabajan juntos, armoniosamente y con total concierto* [es decir, en conformidad a todas y cada una de las exigencias básicas de la razonabilidad práctica]”⁷³⁴.

El modo en que se formula este principio articulador es el siguiente: “*uno debe elegir y querer aquellas posibilidades, y sólo aquellas, cuyo deseo sea compatible con el desarrollo humano integral*”⁷³⁵. Fórmula que se repite casi idéntica en otras obras de estos autores. Así en *The Way of the Lord Jesus*: “[e]n el actuar voluntario en pro de los bienes humanos y al evitar lo que a ellos se opone, uno debe elegir, y de cualquier manera querer, aquellas posibilidades, y sólo aquellas, cuyo deseo es compatible con la intención de la realización humana integral”⁷³⁶. En *Beyond the New Morality*, al menos en sus ediciones más tardías, es idéntica a esta última⁷³⁷, y lo mismo sucede en “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate

⁷³³ Ibid., p. 121.

⁷³⁴ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 128.

⁷³⁵ Joseph BOYLE, John FINNIS & Germain GRISEZ. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, p. 283.

⁷³⁶ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, question F, paragraph 1

⁷³⁷ Vid. Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 101.

Ends”⁷³⁸ y en *Absolutos morales*⁷³⁹. En “Legal Reasoning as Practical Reason”, Finnis añade la explicitación de algunos de los elementos que la fórmula anterior contiene implícitamente: “*uno debe elegir (y de cualquier modo querer) aquellas posibilidades, y sólo aquellas, cuyo querer es compatible con la intención del desarrollo de todas las personas en todos los bienes básicos, hacia el ideal de la realización humana integral*”⁷⁴⁰. En *Fundamental of Ethics* se puede encontrar una fórmula más sintética y aún no del todo acabada: “*podríamos decir que el principio maestro [master principle] del razonamiento ético es éste: haz que cada elección esté abierta a la realización humana, esto es, evita las limitaciones innecesarias de las potencialidades humanas*”⁷⁴¹, fórmula que repite, Finnis, mucho tiempo después, con apenas una pequeña variación: “*cada elección debe estar abierta a la realización humana integral*”⁷⁴².

En todas estas distintas formulaciones del primer principio de la moral, de cualquier modo, permanece constante el núcleo esencial de la cuestión: aunque toda acción verdaderamente humana está ordenada hacia algún bien básico, la rectitud moral de la misma acción no depende de su relación con el bien al que se dirige -considerado aislada o exclusivamente-, sino de su conformidad con el carácter directivo de todos y cada uno de los bienes humanos básicos, esto es, al carácter directivo de la realización humana integral. De este modo,

⁷³⁸ Vid. Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 128.

⁷³⁹ John FINNIS. *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*. Traducción de Juan José GARCÍA NORRO, Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, Barcelona, 1992, pp. 48-49.

⁷⁴⁰ John FINNIS. “Legal Reasoning as Practical Reason”, p. 215.

⁷⁴¹ John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, p. 72.

⁷⁴² John FINNIS. “Reason, Universality, and Moral Thought”, p. 129. Aunque este trabajo corresponde a una ponencia inédita de 1971, la fórmula del primer principio de la moral que se ha citado se halla en una nota final añadida con motivo de la integración de este trabajo en la colección de ensayos que se publicó en 2011.

en el primer principio de la moralidad adquieren relevancia moral todos los primeros principios -es decir, los principios que manifiestan la directividad de los bienes humanos básicos-, que en sí mismos eran pre-morales, pero que en su conjunto conforman el ideal de plenitud al que debe dirigirse todo hombre. En otras palabras, en el primer principio de la moral se encuentra “*la directividad unitaria o integral de los primeros principios cuando están tomados, no uno a uno, sino todos juntos, y no como realizables en una persona o en un grupo seleccionado arbitrariamente, sino en todas las personas y las comunidades humanas*”⁷⁴³.

Precisamente porque este primer principio manifiesta a la razón la necesidad de que la acción concreta se conforme a la directividad de todos los primeros principios, comparte con ellos -el primer principio de la moral-, el carácter evidente. La razón de esto es sencilla: la realización humana integral, a la que ordena este ‘principio maestro’, es lo mismo que el conjunto de los bienes humanos básicos. Si éstos -y los principios correspondientes- eran evidentes, entonces también, y por las mismas razones, ha de ser evidente el ideal de la plenitud humana y el primer principio de la moral que lo expresa. O, explicado por otra vía, en la misma medida en que se conocen los bienes humanos básicos, se conoce, también, que ninguno de ellos es suficiente para la realización plena del hombre “*ninguno de los bienes básicos basta, por sí mismo, para completar el bienestar o la realización humana*”⁷⁴⁴, por tanto, conocidos los bienes humanos como las razones básicas que pueden guiar mi acción, inmediatamente se conoce en ellos, como ideal, la plenitud de la realización de los mismos bienes humanos.

⁷⁴³ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 124-125. En esta obra, que versa sobre el pensamiento de Santo Tomás, Finnis advierte que el primer principio de la moralidad, tal como lo ha entendido él junto a Grisez, Boyle y el resto de la NNLT, no se encuentra en la filosofía moral del Aquinate (Vid. *ibid.* p. 131, nota g), aunque sí se encontrarían sus fundamentos, a los cuales refiere la cita aportada.

⁷⁴⁴ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 103.

De este modo, sin salir del orden de los primeros principios prácticos evidentes, se ha dado un salto desde el principio primerísimo del obrar, que tenía una función directiva de todo acto, en cuanto impone la necesidad de que la acción se dé en vistas a un fin, a este primer principio de la moral, que tiene una función no ya puramente directiva, sino normativa, porque el ideal al cual dirige -la realización humana integral- impone un criterio de corrección en la actividad libre: para que un acto concreto sea conforme con este primer principio debe responder a una voluntad orientada hacia ese ideal⁷⁴⁵. No se trata de que la realización humana integral aparezca como un propósito de la acción que trasciende a los bienes humanos⁷⁴⁶, éstos últimos son las únicas razones básicas de la acción humana⁷⁴⁷, y es su realización la que se intenta en la acción concreta, pero el primer principio moral se hace presente a esa acción manifestando el ideal según el cual se habrá de configurar esa realización concreta de cada bien humano básico, de manera que una voluntad recta -moralmente recta- quiere los bienes humanos básicos según el modo en que se conforman a la realización humana integral.

Así, pues, el primer principio de la moral es la fuente de la obligatoriedad de toda norma moral concreta, ya que la función de ésta, como se verá en el párrafo subsiguiente, es señalar la conveniencia o inconveniencia de una acción respecto de aquél ideal que presenta el primer principio. Y aquella conveniencia o inconveniencia, como se verá, se traduce en la necesidad racional con la que se presenta la realización -o no realización- de la acción en cuestión respecto del fin al cual se dirige⁷⁴⁸, que es el bien básico que

⁷⁴⁵ Vid. Joseph BOYLE, John FINNIS & Germain GRISEZ. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, pp. 282-284.

⁷⁴⁶ Vid. Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", p. 132.

⁷⁴⁷ Vid. John FINNIS. "Objectivity and Content in Ethics", en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 139.

⁷⁴⁸ Vid. John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 325-326.

intenta realizar, querido según el orden de la realización humana integral. La acción humana aparece, de este modo, como un medio para un bien que es parte integral de la plenitud del hombre, y la obligación moral consiste, precisamente, en la necesidad racional de los medios respecto del fin objetivo del hombre, que es la perfección que puede alcanzar en la realización de los bienes humanos.

4.2. Principios morales intermedios.

Aunque el primer principio de la moral, como su nombre lo indica, es ya moral en sentido propio -es decir, implica un criterio de corrección de los actos libres para que éstos se conformen al ideal de realización humana integral-, no obstante, es un principio que, por su carácter general y abstracto, no manda o prohíbe la realización de ninguna acción particular. Para que sea posible este descenso hacia la norma moral concreta es necesario que el ‘principio maestro’ de la vida moral, que se ha descrito en el párrafo anterior, se exprese en unas exigencias que, ahora sí, sirvan de guía inmediata en la determinación de qué acciones pueden o deben realizarse y qué otras, por el contrario, han de ser evitadas, todo ello según las circunstancias singulares en la que se da la elección libre del agente. Es decir, es necesario que el principio maestro sea especificado en principios más concretos que, sin embargo, reciben su sentido (moral) del primer principio: “[l]os principios morales específicos, como la regla de oro, tienen su inteligibilidad y fuerza como especificaciones del principio maestro”⁷⁴⁹.

Estas exigencias son las mismas exigencias de razonabilidad práctica que se han tratado en la sección anterior, pero no ya en su dimensión ‘lógica’, sino en su dimensión moral. Es decir, no se las

⁷⁴⁹

John FINNIS. “Bernard Williams on Truth’s Values”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 101. (Publicado originalmente como las secciones I y II de “Reason, Revelation, Universality and Particularity in Ethics”, en *The American Journal of Jurisprudence* 53, 2008, pp. 23-48).

mira ya como meros criterios de coherencia interna de la razón práctica en su dirección de la acción, sino como criterios de verdad moral, esto es, como los criterios determinantes de la conformidad de los juicios morales concretos, y las decisiones que les acompañan, con el bien humano integralmente considerado.

Es menester, al abordar esta segunda dimensión de las exigencias de la razonabilidad práctica, evitar una posible confusión: la dimensión que hemos llamado ‘lógica’ y la dimensión moral de estas exigencias no son dos cosas distintas, ni corresponden a dos momentos separables entre sí de la operación de la razón práctica, sino que corresponden a dos aspectos de la misma realidad: frente a la diversidad de los bienes humanos básicos, de las personas que los pueden realizar, y de los modos en que pueden ser realizados por esas personas, en la razón se hacen presentes, con espontaneidad, unas condiciones de coherencia interna que, supuesta su integridad -que se manifiesta en el primer principio moral-, en la guía de la acción concreta adoptan la forma de ‘modos de responsabilidad’, esto es, de criterios morales determinantes de la rectitud de la acción. Es sólo en la reflexión teórica sobre la operación de la razón práctica que se descubre esta distinción entre la función lógica y la función moral de las exigencias en cuestión. En cierto sentido, lo que se hace es separar, analíticamente, la parte respecto del todo -en lo que se descubre la función lógica de las exigencias de razonabilidad práctica- para volver, luego, al todo -que se manifiesta en el primer principio de la moral- y, desde el todo, hacer una nueva consideración de la parte -que da razón del sentido moral de las exigencias-. Por ello, la afirmación de que estas exigencias, ya en su dimensión moral, son especificaciones del primer principio de la moralidad humana, no es contradictoria con la afirmación de que las mismas, consideradas en su función lógica, son condiciones del mismo primer principio.

En síntesis, se podría afirmar que estas exigencias, en cuanto ejercen como puente entre el orden puramente práctico y el orden moral, admiten una doble perspectiva: cuando se las mira desde el orden puramente práctico, se muestran en su cara pre-moral, y cuando

la perspectiva que se toma es la de la acción en su moralidad, se presentan, las mismas exigencias, en su dimensión moral. Esta dimensión moral es la que interesa estudiar en esta sección.

Pues bien, en esta dimensión, las exigencias de las que tratamos aparecen como ‘principios morales intermedios’, esto es, como los principios que permiten derivar normas morales concretas a partir del primer principio de la moral.

Esta derivación se realiza del siguiente modo: supuesto el primer principio práctico -por el cual toda acción humana se dirige a algún fin- y los bienes humanos básicos -que son los fines posibles de la acción verdaderamente humana-, el hombre que tiene una voluntad recta -esto es, orientada hacia la realización humana integral- necesita determinar cómo buscar los bienes básicos que son fines de su acción de un modo en que esta búsqueda haga posible aquella realización integral. Y esta determinación la hace mediante la comparación de las acciones que se le presentan en su circunstancia singular con los modos de responsabilidad que aquí tratamos, de tal manera que, en cuanto una acción aparece como contradictoria con un modo de responsabilidad, entiende que esa acción no debe ser realizada, es decir, formula la norma moral concreta que prohíbe la acción en cuestión, y del mismo si una acción aparece exigida por los modos de responsabilidad (formulando, ahora, una norma positiva, y no negativa).

En *Nuclear Deterrence*, Grisez Finnis y Boyle proponen un ejemplo concreto que sirve para ilustrar este proceso de derivación⁷⁵⁰: un militar se puede ver enfrentado a la pregunta de si debe poner el mismo empeño en evitar bajas civiles cuando se trata de territorio enemigo que cuando se trata de territorio propio. Pues bien, supuesta la voluntad recta, la respuesta a la pregunta, que es una norma moral, será una conclusión de la exigencia de no admitir preferencias arbitrarias entre las personas. Es más, la cuestión se podría mostrar

⁷⁵⁰ Vid. Joseph BOYLE, John FINNIS & Germain GRISEZ. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 292.

dándole al razonamiento práctico una forma silogística (que no es necesariamente explícita en cada deliberación moral): dada la premisa mayor de que no se debe admitir preferencias arbitrarias entre las personas, y entendido, como premisa menor, que no empeñarse en evitar las bajas civiles en territorio enemigo es una preferencia arbitraria entre personas, se concluye que hay obligación moral de empeñarse en evitar las bajas civiles en territorio enemigo (o que está prohibido lo contrario).

Esta derivación desde la voluntad recta hacia la norma moral concreta es posible porque, en su función moral, los modos de responsabilidad son especificaciones del primer principio de la moral: *“especifican, por muchas vías, cómo se debe querer una acción si busca la conformidad con el primer principio de la moralidad”*⁷⁵¹ y, por este mismo motivo, no pueden ser considerados sin su relación a aquél primer principio, el cual opera, respecto de los modos de responsabilidad, como principio de unificación, de manera que, en cuanto especificaciones del primer principio de la moral, los modos de responsabilidad son dependientes entre sí: unos aparecen como aspectos de los otros, y no se puede entender cada modo de responsabilidad aisladamente. De hecho, ya no cabe aquella posibilidad que se mencionaba respecto de estas mismas exigencias en su función lógica: no es posible, ya, que del respeto de un modo de responsabilidad se siga la violación de otro. Volviendo sobre el mismo ejemplo antes usado, ahora se puede advertir que no es posible buscar el bien común a través de acciones justificadas mediante un razonamiento consecuencialista, porque si una acción daña algún bien humano básico y, de esta manera, es contraria a un modo de responsabilidad, entonces atenta contra el primer principio de la moral y, consiguientemente, se contradice con todos los demás modos de responsabilidad, que son dependientes de aquél principio. Así, se entiende que buscar el bien común (como modo de responsabilidad moral) dañando un bien humano básico es contradictorio porque, en

⁷⁵¹ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 128.

este plano, lo que se exige es buscar *bien* el bien común, esto es, con rectitud moral, pero es imposible tal rectitud si en el mismo acto se quiebra, por otra vía, la buena voluntad que es la voluntad orientada hacia la realización humana integral.

En cuanto aparecen como criterio de corrección moral, los modos de responsabilidad se muestran en una estrecha vinculación con las virtudes. En primer lugar, con la virtud de la prudencia, al punto de que Finnis llega a decir que “[e]l que vive a la altura de estas exigencias es de este modo el *phronimos* de Aristóteles; posee la *prudentia* de Tomás de Aquino”⁷⁵². La razón de este vínculo es bastante obvia: el conjunto de los modos de responsabilidad corresponde al criterio racional que permite la determinación del justo medio de las virtudes morales, de manera que, en realidad estas exigencias son aspectos de la propia prudencia. Pero en cuanto que la prudencia -que es materialmente moral y formalmente intelectual- es directiva de las demás virtudes, también se advierten relaciones singulares entre determinados modos de responsabilidad y determinadas virtudes.

La relación entre los modos de responsabilidad y las virtudes la explica nítidamente Grisez en los siguientes términos: “[l]as virtudes son aspectos de la personalidad”⁷⁵³ cuando esa personalidad está modelada, y todas sus dimensiones integradas o unificadas por unos compromisos moralmente buenos. En esa ‘integridad’ consiste, de hecho, una personalidad virtuosa. Pero hay tales compromisos buenos y, por tanto, tal personalidad virtuosa, en la medida en que los unos y la otra han sido constituidos por unas “elecciones que estén de acuerdo con el primer principio de la moral y los modos de responsabilidad”⁷⁵⁴. Por ello, concluye Grisez, las virtudes no son más que la ‘encarnación’ de los modos de responsabilidad en la

⁷⁵² John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 133.

⁷⁵³ Vid. Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, question H, paragraph 3.

⁷⁵⁴ Vid. *Ibid*.

personalidad del hombre bueno: “*el carácter [virtuoso] encarna y expresa los modos de responsabilidad*”⁷⁵⁵. De hecho, el franco-americano estima que en la obra del Aquinate, donde no están tratados sistemáticamente los modos de responsabilidad -aunque hay referencias aisladas a algunos de ellos-, el lugar de los mismos está ocupado por las virtudes:

“*Santo Tomás no tiene un tratamiento general de los modos de responsabilidad. Se pueden encontrar en sus obras formulaciones que pueden ser expresivas del quinto modo [el primero del listado que presentamos en este trabajo, poco más adelante] (S.C.G, lib. 3, cap. 117; S. Th. I-II, q. 100, a. 8, ad 1) y, quizás, del séptimo y del octavo [segundo y octavo] [...] Pero, en general, el lugar que podrían ocupar los modos de responsabilidad es llenado, en su teoría moral general, por las virtudes*”⁷⁵⁶.

Esta vinculación es muy clara en las exposiciones que, a diferencia de lo que ocurría en *Natural Law and Natural Rights*, ponen el énfasis en la dimensión moral más que en la dimensión lógica de estas exigencias. Así sucede, por ejemplo, en *Beyond the New Morality*, de Grisez y Shaw, y en *The Way of the Lord Jesus*, del propio Grisez. En estas dos obras, los modos de responsabilidad enumerados -o ‘guías para amar, como se las llama en *Beyond the New Morality*- son los siguientes ocho (aunque el listado es el mismo, cambia el orden de presentación. Aquí conservamos el orden de la última edición de *Beyond the New Morality*⁷⁵⁷, que es posterior a la edición de *The Way of the Lord Jesus*⁷⁵⁸):

⁷⁵⁵ Vid. Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, question H, paragraph 3.

⁷⁵⁶ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, question G, paragraph 8, nota 34.

⁷⁵⁷ Vid. Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 114-133.

⁷⁵⁸ Vid. Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8.

- a) Primero, la regla de oro, que Grisez y Shaw formulan del siguiente modo: “*en respuesta a los sentimientos, no actúes o dejes de actuar hacia nadie por motivos de preferencia, a menos que la preferencia sea requerida por los bienes humanos*”⁷⁵⁹. La orientación radical de la voluntad hacia la realización humana integral, que impera el primer principio de la moral, exige que esa orientación no se encierre en el propio sujeto, sino que se extienda hacia la realización de los demás. Por esta razón, este modo de responsabilidad prohíbe cualquier parcialidad (supuesto que una ‘parcialidad razonable’ es, en realidad, una expresión de imparcialidad), pues “*quien actúa con parcialidad se conforma con una realización innecesariamente limitada de ciertas personas*”⁷⁶⁰. Este modo de responsabilidad se opone a toda forma de egoísmo y se vincula, evidentemente, con la virtud de la justicia y todas aquellas otras virtudes que se asocian con ésta⁷⁶¹.
- b) Segundo, lo que llaman ‘paciencia y disposición para perdonar’ y que se formula así: “*no actúes con hostilidad en detrimento de algún bien humano fundamental*”⁷⁶². Se refiere a lo que Finnis había señalado como la exigencia del “[r]espeto por todo valor básico en todo acto”⁷⁶³, aunque aparece ahora en un sentido mucho más vital, propio del orden moral: se trata de no admitir nunca, cualquiera que sea el sentimiento que a ello nos mueve, la posibilidad de dañar libremente un bien humano básico, ya sea en nosotros

⁷⁵⁹ Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 116.

⁷⁶⁰ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question E, paragraph 1.

⁷⁶¹ Vid. Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question E, paragraph 6.

⁷⁶² Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 117.

⁷⁶³ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 148.

mismos o en los demás. Las violaciones de este modo de responsabilidad obedecen a que “*sentimientos negativos mueven a la gente a actuar destructivamente (incluso auto-destructivamente)*”⁷⁶⁴. Consecuentemente, la virtud que encarna este modo de responsabilidad es, principalmente, la paciencia, que mueve al perdón y se opone a la venganza y el resentimiento⁷⁶⁵.

- c) En tercer término aparece la ‘participación y cooperación’, que se expresa en el siguiente mandato: “*no seas individualista al actuar a favor de un bien, como respuesta a sentimientos de entusiasmo o impaciencia*”⁷⁶⁶. Esta exigencia, explica Grisez, señala el desorden de actuar por sí mismo “*a pesar de saber que, mediante la cooperación con otros, el bien sería más perfectamente alcanzado, en la medida en que los otros podrían participar en él*”⁷⁶⁷. En Finnis corresponde a “[l]as exigencias del bien común”⁷⁶⁸, de las que no trata sólo en el capítulo dedicado a las exigencias de razonabilidad práctica, sino también en un capítulo posterior, supuesta ya la constitución de la moralidad, de manera que esta exigencia queda íntimamente vinculada a la amistad y las virtudes políticas⁷⁶⁹. En Grisez esta vinculación es más tenue, y asocia este modo de responsabilidad a una virtud que él llama ‘espíritu de equipo’, cuyos vicios opuestos serían ‘ir por libre’ y ‘tener

⁷⁶⁴ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, Summary, paragraph 7.

⁷⁶⁵ Vid. Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question G, paragraph 4.

⁷⁶⁶ Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 118.

⁷⁶⁷ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Libro I, capítulo 8, Summary, paragraph 2.

⁷⁶⁸ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 154.

⁷⁶⁹ Vid. *Ibid.*, pp. 165-190.

complejo de estrella’⁷⁷⁰, aunque la formalidad política de este modo de responsabilidad no desaparece del todo, en la explicación de Grisez, al relacionarlo, también, con la virtud de la obediencia.

- d) En cuarto lugar se ubica la ‘diligencia para actuar’, que queda plasmada en el siguiente precepto: “*no dejes que los sentimientos de inercia te impidan actuar para el bien*”⁷⁷¹. Es el “*compromiso*”⁷⁷², del listado de Finnis, que obliga a ser diligente y enérgico en la realización de aquellos actos que favorecen la consecución de los bienes humanos básicos, de manera que las virtudes correspondientes a este modo de responsabilidad “*son referidas por ciertos usos de palabras como ‘ambicioso’, ‘energético’, ‘diligente’, ‘trabajador’ y ‘entusiasta’. Las palabras que nombran el vicio opuesto incluyen ‘flojo’, ‘débil’, ‘displicente’, ‘negligente’ y ‘dilatorio’*”⁷⁷³.
- e) La quinta ‘guía para amar’ corresponde a la ‘fortaleza’ y se expresa del siguiente modo: “*no actúes movido por sentimientos de aversión salvo para evitar algún otro mal diferente de la tensión de soportar aquello*”⁷⁷⁴. Se trata de impedir que sentimientos de repugnancia, miedo o dolor alejen al sujeto de la acción razonable, y “[p]alabras como ‘coraje’ y ‘perseverancia’ significan la virtud”⁷⁷⁵ correspondiente con este modo de responsabilidad.

⁷⁷⁰ Vid. Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question B, paragraph 5.

⁷⁷¹ Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 119.

⁷⁷² John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 140.

⁷⁷³ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question A, paragraph 4.

⁷⁷⁴ Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 119.

⁷⁷⁵ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Libro I, capítulo 8, Summary, paragraph 4.

- f) El siguiente ‘modo de responsabilidad’, sexto de este listado, es el ‘autocontrol’, cuya exigencia la formulan, Grisez y Shaw, en el siguiente imperativo: “*no busques satisfacer deseos emocionales por ellos mismos, sino como medio para la persecución o logro de algún bien inteligible*”⁷⁷⁶. Si el modo de responsabilidad anterior correspondía a la fortaleza, en cuanto se vinculaba con los sentimientos, emociones o pasiones del apetito irascible, este se encarnaría en la templanza, puesto que tiene por función impedir que el agente transforme el objeto de los deseos sensitivos en un fin en sí mismo. Al igual que en el caso de la fortaleza, no se trata de la negación o el rechazo absoluto de los movimientos de la parte sensible, sino de su incorporación en una vida razonable, por ello lo exigido no es que no se busque la satisfacción de los deseos sensibles, sino que no se busque por ella misma, sino sólo en cuanto se ordena y coopera con la búsqueda de un bien humano básico. De aquí que “[l]a disposición virtuosa correspondiente a este modo es más apropiadamente llamada ‘auto-control’”⁷⁷⁷, que incluye la “*temperancia, modestia, castidad y simplicidad de vida*”⁷⁷⁸. Quienes violan esta exigencia o modo de responsabilidad se hacen esclavos de motivos irracionales de la acción, en lo cual se hace patente la irrazonabilidad de tales conductas.
- g) En la séptima posición nos encontramos con un modo de responsabilidad que titulan, Grisez y Shaw, ‘realidad contra ilusión’, y que definen así: “*ni optes ni actúes a favor de la ilusión de participar en un bien prefiriendo esto a la realidad de hacerlo*”⁷⁷⁹. Es la décima exigencia que añade

⁷⁷⁶ Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 120.

⁷⁷⁷ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question C, paragraph 6.

⁷⁷⁸ Ibid.

⁷⁷⁹ Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 121.

Finnis a su listado en *Fundamental of Ethics*⁷⁸⁰, y se refiere a la necesidad de que lo que se busque sea, verdaderamente, el bien, y no sólo las experiencias que se asocian al bien. En general, la violación de este modo de responsabilidad se da por preferir la superficialidad de las manifestaciones sensibles de este bien en vez del bien mismo. Las virtudes correspondientes son la “‘sinceridad’, ‘seriedad’, ‘claridad mental’ y ‘sabiduría práctica’”,⁷⁸¹.

- h) Y, en la octava y última plaza, aparece una ‘guía para amar’ cuya comprensión, en opinión de estos autores, reviste especial dificultad, por lo que le dedican un capítulo singular. El capítulo en cuestión lleva por título ‘Personas, medios y fines’, y el ‘modo de responsabilidad’ que asocian a estas realidades lo formulan de esta manera: “*no permitas que la atracción ejercida por uno de los bienes humanos fundamentales te lleve, por querer perseguirlo, a actuar en contra de otro de estos bienes*”,⁷⁸². Es el ‘respeto por todo valor básico en todo acto’, de Finnis⁷⁸³. Y también el australiano le dedica, aunque no un capítulo especial, una de las secciones más largas del capítulo V de *Natural Law and Natural Rights*. La razón de la especial atención que recibe esta exigencia de razonabilidad práctica, o modo de responsabilidad, es contextual: aquí se juega la validez de los argumentos consecuencialistas, contra los que discuten fuertemente los autores de la NNLT por la sencilla razón de que son los argumentos éticos con más aceptación en el mundo anglosajón. La violación de este modo de responsabilidad se da “*cuando uno deliberadamente actúa*

⁷⁸⁰ Vid. John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, p. 75.

⁷⁸¹ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question F, paragraph 4.

⁷⁸² Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 125.

⁷⁸³ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 148.

*para causar algún mal, ya sea para obtener algún bien, ya para prevenir algún otro mal*⁷⁸⁴. La virtud correspondiente es más difícil de definir, Grisez la refiere al ‘respeto’ aunque, evidentemente, esta noción requiere ser precisada porque es demasiado amplia. En su vinculación con aquél carácter de los bienes humanos básicos de identificarse, en cierto sentido, con el ser personal, la virtud correspondiente a este modo de responsabilidad podría señalarse como el respeto de la dignidad de toda persona en toda circunstancia. Los vicios que se le oponen son la astucia, el pragmatismo, el maquiavelismo y el oportunismo amoral⁷⁸⁵.

De este modo, toda la vida moral de los hombres queda, por alguna vía, sujeta a estas exigencias. No existe ninguna acción que no se vincule inmediatamente con alguno, o algunos, de los modos de responsabilidad y, a través de aquél con el que la acción tiene vínculo inmediato, se vincula, también, con todos los demás. Este vínculo general de la actividad humana con los modos de responsabilidad es esencial, en la fundamentación de la teoría moral de la>NNLT, porque es el que permite que las acciones libres estén inmediatamente dirigidas por unas normas morales concretas que tienen la fuente de su normatividad en el primer principio de la moral. Sin los modos de responsabilidad como principios intermedios, y conformando un abanico de exigencias morales en las que se integraran todos los actos humanos, entonces habría espacios de la actividad libre que, o no tendrían dirección moral alguna, o dependerían de normas morales que no proceden del primer principio, opciones, ambas, que resultan absurdas.

Pero también es necesario destacar que, en esta exposición del valor moral de los modos de responsabilidad, por los autores de la

⁷⁸⁴ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Libro I, capítulo 8, Summary, paragraph 8.

⁷⁸⁵ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 8, question H, paragraph 4.

NNLT, la referencia a las virtudes no es suficiente para dar razón de los mismos, sino que es necesario volver a insistir en su funcionalidad lógica que, como ya se ha advertido, no es separable de su dimensión moral. La cuestión es que no sería posible la derivación de las normas morales concretas, tal como se la ha explicado hace algunas páginas, con la referencia a las solas virtudes, esto es ‘sin la articulación proposicional’ que añaden los modos de responsabilidad:

“[S]in articulación proposicional, las virtudes no pueden generar normas específicas, y por esto, en la mayor parte de su tratamiento de las cuestiones morales específicas, Tomás argumenta por vías que no proceden claramente de su teoría moral general ni dependen esencialmente del concepto de virtud, aunque la división de las virtudes sirva para esquematizar el tratado”⁷⁸⁶.

Es en esta visión conjunta de la función lógica y la función moral de las exigencias de razonabilidad práctica, o modos de responsabilidad, que aparece su carácter de ‘principio morales intermedios’, eje esencial en la articulación que se da, en la vida moral, entre los primeros principios prácticos y las acciones contingentes. Ahora ya se advierte, plenamente cómo es que estas exigencias “*expresan el ‘método de la ley natural’ para elaborar la ‘ley natural’ (moral) a partir de los primeros ‘principios de la ley natural’ (pre-morales)*”⁷⁸⁷. Y ya es posible, consecuentemente, detenernos brevemente en el último eslabón de esta cadena formada por los principios de ordenación racional práctica, que son las normas morales concretas.

⁷⁸⁶ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, question G, paragraph 8, nota 34.

⁷⁸⁷ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 134.

4.2. Las normas morales concretas.

Para entender cómo es que, a partir de estos modos de responsabilidad, aparecen en la razón práctica las normas morales concretas, que permiten la determinación racional de lo que se ha de hacer en cada situación particular, podemos volver sobre el texto de Finnis con el que se habría esta sección:

“1. La armonía entre propósitos / el reconocimiento de bienes / la ausencia de arbitrariedad entre personas / el desprendimiento respecto de realizaciones particulares del bien / la fidelidad a los compromisos / la eficiencia en la esfera técnica / el respeto por cada valor básico al actuar / la comunidad / la autenticidad para seguir la propia razón... son (todos) aspectos del verdadero bien básico de la libertad y la razón;

“2. Que la armonía entre propósitos, o..., en tales-y-cuales circunstancias puede ser conseguida / realizada / expresada / etc. solamente (o mejor, o de manera más adecuada) (no) realizando el acto Φ ; por lo tanto

“3. El acto Φ (no) debiera / (no) tiene que / (no) debe... ser realizado”⁷⁸⁸.

Aunque ahora se puede entender que la premisa mayor puede ser reemplazada por el primer principio de la moral en su unidad de sentido con cualquier modo de responsabilidad. De este modo, el razonamiento moral adquiere la siguiente forma:

1. Se debe elegir y querer aquellas posibilidades, y sólo aquellas, cuyo deseo sea compatible con el desarrollo humano integral⁷⁸⁹ (lo cual exige, por ejemplo, que no busques satisfacer deseos emocionales por ellos mismos,

⁷⁸⁸ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 155.

⁷⁸⁹ Joseph BOYLE, John FINNIS & Germain GRISEZ. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, p. 283.

sino como medio para la persecución o logro de algún bien inteligible⁷⁹⁰).

2. El acto Φ busca la satisfacción de de deseos emocionales por ellos mismos.
3. No se debe elegir el acto Φ .

La clave de esta estructura lógica se halla en el hecho de que el término medio del razonamiento, que permite unir el sujeto de la conclusión -que es una clase de acción-, con el predicado -que es su caracterización normativa-, es un modo de responsabilidad, ya que aquél predicado -aquella caracterización normativa- no es otra cosa que la relación entre la clase de acción en cuestión y la orientación fundamental del primer principio de la moral. La cuestión es que debe haber algo común a la norma moral concreta y al primer principio moral, y eso común, dice Grisez, “*son las relaciones de la voluntad con los bienes humanos básicos*”⁷⁹¹, a la vez que “[l]os modos de responsabilidad indican la exclusión moral de ciertas relaciones”⁷⁹². De este modo, la significación moral de una clase de acciones se manifiesta en su conformidad o contrariedad con los modos de responsabilidad. Esta estructura se puede advertir con especial facilidad en el caso de las normas morales positivas, como expone el franco-americano en el siguiente párrafo:

“Una norma moral específica positiva depende lógicamente del primer principio de la moralidad, que es afirmativo, el cual dirige la elección de aquellas posibilidades, y sólo aquellas, cuyo deseo es compatible con una voluntad orientada hacia la realización humana integral. Así, cierta clase de acto es buena si ofrece una vía para servir voluntariamente al bien humano, y no implica ninguna voluntariedad excluida por cualquiera de los modos de

⁷⁹⁰ Germain GRISEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, p. 120.

⁷⁹¹ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 10, question B, paragraph 3.

⁷⁹² Ibid.

CAPÍTULO III - LA RAZÓN PRÁCTICA EN LA>NNLT

*responsabilidad. No todos los actos buenos son obligatorios [...] porque un acto de esta clase puede tener una alternativa que sea, ella misma, moralmente buena. De cualquier modo, cuando una clase de acto moralmente bueno es tal, que su alternativa está excluida por uno o más de los modos de responsabilidad, entonces tal tipo de acto es obligatorio”*⁷⁹³.

Como se ve, en el principio del razonamiento está nítidamente presente la exigencia básica del primer principio de la moral: la voluntad orientada al bien humano en su integridad. Supuesto que en todo acto, tanto cuanto es voluntario, hay alguna dirección hacia un bien humano básico -o, al menos, hacia la apariencia de un bien humano básico-, entonces la norma moral que guíe nuestra acción concreta se manifestará en la conformidad del modo singular en que se busca aquél bien humano básico con las exigencias que se siguen del primer principio de la moral, y que son los modos de responsabilidad. Incluso, como se advierte en la última parte del párrafo recién citado, será la relación de la clase de acción con los mismos modos de responsabilidad la que determinará el tipo de caracterización moral que tal clase reciba (en el caso de las normas morales positivas, la caracterización será ‘permitida’ u ‘obligatoria’. La caracterización de que reciben las acciones en las normas negativas es, evidentemente, la de ‘prohibida’).

En las normas morales específicas negativas la estructura lógica que permite su derivación a partir de los modos de responsabilidad es aún más clara, si cabe:

“[U]na norma moral específica negativa puede derivarse como sigue. Primero, uno considera cómo es que la voluntariedad implicada en cierta clase de acción se relaciona con los bienes humanos básicos. A continuación, uno considera la determinación moral que los modos de responsabilidad indican para esta relación. De estas dos premisas,

⁷⁹³ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 10, question B, paragraph 5.

uno deduce la determinación moral negativa de tal clase de acción”⁷⁹⁴.

El esquema es idéntico: supuesta la búsqueda de un bien básico, es necesario asegurar que la acción en la cual se verifica esa búsqueda no vulnera el primer principio de la moral, lo cual se consigue mediante la comparación de la acción con los modos de responsabilidad. Si esta comparación revela que la acción en cuestión supone una relación de la voluntad con los bienes humanos básicos que contraría las exigencias del primer principio de la moral, entonces la acción en cuestión queda moralmente excluida, esto es, resulta moralmente caracterizada como prohibida. Esta caracterización es la que se expresa en la conclusión del razonamiento: la acción Φ no debe realizarse (está prohibida).

Aunque, como advierte Grisez, esta sea la estructura lógica del razonamiento que permite derivar normas morales concretas a partir de los modos de responsabilidad, esto no significa que, en todo acto, cada agente moral formalice esta derivación: “[u]sualmente, la gente no deriva personalmente normas morales a partir de los modos de responsabilidad”⁷⁹⁵. La razón de esto es sencilla: la mayor parte de las veces, las norma que permiten juzgar moralmente de la acción que aparece como elegible están ‘a la mano’ de aquél que debe tomar la decisión. Así, por ejemplo, que no se debe robar es algo que, en último término, procede de un razonamiento que mantiene la estructura lógica recién descrita, concretada -en este caso- más o menos del siguiente modo: a) se debe elegir y querer aquellas posibilidades, y sólo aquellas, cuyo deseo sea compatible con el desarrollo humano integral (lo cual exige, entre otras cosas, que no se actúe hacia nadie por motivos de preferencia injustificada o arbitraria - o, en su fórmula más popular: que trates a los demás como querías

⁷⁹⁴ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 10, question B, paragraph 4.

⁷⁹⁵ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 10, question B, paragraph 1.

que te trataran a ti-); b) el acto Φ es uno por el cual prefiero arbitrariamente mi propio bien -no actúo con el otro como querría que él actuase conmigo-, apropiándome de lo que es de otro (a esto llamamos robo); c) no se debe realizar el acto Φ . No obstante, la mayoría de las veces que un sujeto tiene ante sí la decisión de cometer o no cometer un robo, la norma que prohíbe robar se le presenta de modo inmediato, sin necesidad de formalizar el razonamiento anterior. Las vías por las que tal norma se puede presentar, sin el razonamiento, son múltiples: la educación familiar, la costumbre social, la fe, etc., pero lo fundamental, en este punto, es considerar que “*si tal norma es una verdad moral, y no sólo una regla de moralidad convencional, entonces se deriva de los modos de responsabilidad, incluso si el proceso por el cual se realiza esta derivación no se repite todas y cada una de las veces en que la norma entra en juego*”⁷⁹⁶.

Evidentemente, sobre las normas morales concretas se pueden ofrecer muchísimas más explicaciones y hacer múltiples distinciones. Unas de las más importantes de estas últimas es la que existe entre normas absolutas y no absolutas. Los autores de la NNLT dedican mucho tiempo a la defensa de la existencia de las normas morales absolutas, o absolutos morales, porque es uno de los puntos clave de la discusión con el proporcionalismo moral⁷⁹⁷.

Sintéticamente, la distinción se basa en la comprensión de que, en la gran mayoría de los casos, las normas morales concretas no son absolutas, porque están abiertas a ulteriores determinaciones “*por recurso a los mismos principios de los cuales ellas se derivan*”⁷⁹⁸. El

⁷⁹⁶ Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 10, question B, paragraph 1.

⁷⁹⁷ Vid., entre otros, John FINNIS. *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*; Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 10, question C, and Appendix 1; Germain GRIEZ. “Moral Absolutes: A Critique of the View of Joseph Fuchs, S.J.”, en *Anthropos. Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia* vol. 1, n. 2, 1985, pp. 155-201; Germain GRIEZ & Russell SHAW. *Ser persona. Curso de ética*, capítulo 10 y 12.

⁷⁹⁸ Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 10, question C, paragraph 3.

ejemplo clásico al que recurren los autores de la NNLT es el del cumplimiento de las promesas: en una determinada circunstancia, la norma moral que originalmente parece dirigir la acción de un agente es la prohibición de romper las promesas; sin embargo, una mirada más atenta de las circunstancias, podría llevar a la conclusión de que, en este caso, lo que hay que hacer es, precisamente, lo contrario: quebrar la promesa dada (sin asignarle a esto, insistirán estos autores, una significación moral a priori como si ‘quebrar una promesa’ describiese algo de suyo malo). El punto está en que los principios que llevan a esta conclusión son los mismos que imperan, de un modo más general, mantener las promesas. Por otra parte, sostienen que “*algunas normas morales específicas son absolutas. En algunos casos, una determinación ya dada sitúa una clase de acto como moralmente incorrecta*”⁷⁹⁹. Se trata de que algunas clases de acciones tienen una especificación -previa a la especificación moral- que exige, en el momento de la consideración moral de esa acción como elegible, a un juicio reprobatorio:

“[L]as normas morales absolutas muestran la siguiente característica: los tipos de acción que especifican son especificables, como objetos potenciales de elección, sin depender de término evaluativo alguno que presuponga un juicio moral sobre la acción. Sin embargo, esta especificación no estimativa hace posible que la reflexión moral juzgue que la elección de tal acto ha de ser excluida de nuestra deliberación y de nuestra acción”⁸⁰⁰.

La cuestión es bastante más compleja, pero no interesa desarrollarla aquí. Sólo se ha traído a colación para mostrar que esta distinción -que, como se ha dicho, es de las más importantes en la exposición que la NNLT hace de las normas morales-, también está íntimamente vinculada al carácter derivado de las normas morales concretas, y a la referencia a los modos de responsabilidad como

⁷⁹⁹ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 10, question C, paragraph 7.

⁸⁰⁰ John FINNIS. *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*, p. 16.

fuelle de esa derivación. De hecho, los absolutos morales corresponden a clases de acciones que, por una especificación pre-evaluativa o pre-moral, aparecen inmediatamente, ya en el juicio moral, como contradictorias con algún modo de responsabilidad. Finnis específicamente refiere los absolutos morales a el último modo de responsabilidad que reseñábamos en el apartado anterior, y que se refería a la prohibición de dañar directamente un bien humano cualquiera⁸⁰¹. Así, lo que es relevante para estas páginas, en esta distinción, es que la especificación moral de las acciones prohibidas por normas absolutas no está dada por su naturaleza física o psicológica (relativa a la estructura de la conducta o comportamiento como tal). Grisez, de hecho, critica el modo en que Santo Tomás entiende los absolutos morales, porque estima que los asocia excesivamente a la naturaleza física de las acciones⁸⁰². Y Finnis añade: “los actos excluidos de la deliberación o la elección no son nunca definidos en términos de actos físicos o de comportamiento, como tales”⁸⁰³, sino como objetos potenciales de elección, marco en el cual aparecen ya vinculados con los modos de responsabilidad. Por ello cierra, Grisez, aquella crítica de la concepción del Aquinate sobre las normas morales absolutas, con la siguiente declaración: “el acto moralmente significativo incluirá sólo lo que uno deliberadamente elige hacer o permitir -esto es, lo que uno entiende acerca de lo que está haciendo- y la propia comprensión práctica puede estar completamente determinada por principios morales”⁸⁰⁴. En otras palabras, lo que sucede con los absolutos morales es que, considerada la acción como objeto potencial de elección, aparece en el contexto de la dirección racional práctica de la misma acción, y ya está, por eso

⁸⁰¹ Vid. John FINNIS. *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*, pp. 54-55.

⁸⁰² Vid. Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 10, Appendix 1

⁸⁰³ John FINNIS. *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*, p. 44.

⁸⁰⁴ Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 10, Appendix 1

mismo, determinada por los principios morales que son inherentes a esa dirección racional y, en primer lugar, por el principio primero de la moral (que es, él mismo, una norma moral absoluta, aunque demasiado general como para dirigir inmediatamente ninguna acción) y por las exigencias de razonabilidad práctica o, más propiamente, los modos de responsabilidad. Y es la relación inmediata de estos últimos con ciertas clases de acciones la que determina el carácter absoluto de las normas en cuestión.

* * *

Hasta aquí la explicación de la constitución de la moralidad en la doctrina que, sobre la razón práctica, desarrollan los autores de la NNLT. Desde este punto, cabría una exposición de la función de la prudencia en la dirección de la acción singular, lo cual completaría el desarrollo de la operatividad de la razón práctica. Pero tal exposición no es atinente a estas páginas porque, atendidos los objetivos de este trabajo, lo que interesa es advertir las razones por las que una teoría de la ley natural fundada en una concepción de la razón práctica tal como la que se explica en este capítulo no queda debilitada por las objeciones de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*. Y esas razones pasan, esencialmente, por mostrar que en la constitución de los juicios morales no hay ningún salto indebido del ser al deber ser, ni que la noción de bien que aparece en esos mismos juicios morales está definida en términos que refieren a cualidades o propiedades naturales. Y, como se había señalado al comienzo de este capítulo, la clave por la que en la doctrina de la NNLT se encontrarían esas razones -que salvan las objeciones en cuestión- es la afirmación de la autonomía -al menos operativa- de la razón práctica.

Como se habrá advertido en la exposición de todo este capítulo, esa autonomía se encuentra implícita en el modo de comprender los primeros principios prácticos, los bienes humanos básicos y las exigencias de razonabilidad práctica, de manera que la tal autonomía

CAPÍTULO III - LA RAZÓN PRÁCTICA EN LA NNLT

permanece en la constitución de la moralidad, que es dependiente de aquellas tres bases o pilares fundantes. En el próximo capítulo se procurará explicitar y definir la naturaleza de esta autonomía operativa de la razón práctica a la vez que mostrar, ahora sistemáticamente, por qué de la afirmación de semejante autonomía se seguiría la invalidez de las objeciones en cuestión.

CAPÍTULO 4

LA *NEW NATURAL LAW THEORY* FRENTE A LA *LEY DE HUME* Y LA *FALACIA NATURALISTA*. RESPUESTA Y DIFICULTADES

En el capítulo precedente se ha hecho la exposición sintética de las bases fundamentales sobre las que los autores de la NNLT construyen su concepción de la razón práctica. Concepción que sirve, a su vez, de fundamento último de toda su doctrina moral y jurídica. Como se ha señalado con reiteración, en el trasfondo de esa concepción de la razón práctica se delinea una nota o característica central, de la propia razón práctica, que ocupa el lugar principal en la respuesta de esta corriente del pensamiento iusnaturalista a las objeciones contenidas en las tesis de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*. Esa nota o característica es, como ya es sabido, la de la autonomía operativa de la razón práctica, es decir, la de la independencia de la razón práctica respecto de la especulativa en la constitución de sus conceptos y juicios fundamentales.

Los elementos para entender tal nota característica de la razón en su función directiva de la acción están, ya, todos presentes en la descripción de la fundamentación de la moral -tal como esta es entendida en la NNLT- que se ha hecho en el capítulo anterior. Ahora se intentará sistematizarlos de cara a la afirmación de la tesis de la

autonomía operativa de la razón en su función directiva de la acción. Para ello se volverá sobre la interpretación que los autores de la NNLT, sobre todo Grisez y Finnis, hacen del texto de I-II, q. 94, a. 2, que, en su integridad, muestra muy claramente el fundamento y los alcances que, para estos autores, tiene la tesis de la autonomía de la razón práctica. A continuación, se procurará mostrar cómo es que, de la afirmación de tal tesis, la NNLT concluye la inaplicabilidad de las objeciones contenidas en la *ley de Hume* y la *falacia naturalista* a la teoría clásica de la ley natural tal como ellos la conciben y defienden (y tal como se encontraría desarrollada, en su opinión, en la obra de Santo Tomás de Aquino). Finalmente, se cerrará este capítulo con una revisión crítica de la solución ofrecida a las objeciones contemporáneas, tanto es sus aspectos sustantivos, como en lo que toca a la interpretación de la doctrina del Aquinate.

1. LA INTERPRETACIÓN DE I-II, Q. 94, A. 2 COMO SÍNTESIS DE LA DOCTRINA DE LA *NEW NATURAL LAW THEORY* SOBRE LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA.

Así, pues, comenzamos por la interpretación que estos autores hacen del famoso texto de I-II, q. 94 a. 2 in c., haciendo hincapié en la tesis de la autonomía operativa de la razón práctica, que es manifiesta en tal interpretación⁸⁰⁵.

Para facilitar la cuestión, se seguirá paso a paso el argumento del Aquinate en aquél lugar de la Suma Teológica, a la vez que se conservará la división de párrafos que ha hecho Grisez en “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa

⁸⁰⁵ Flannery considera que esta es una de las mejores interpretaciones del texto de Santo Tomás, y la vincula a su propia interpretación del primer principio de la razón práctica en Aristóteles. Vid. Kevin FLANNERY. “The Aristotelian First Principle of Practical Reason”, en *The Thomist* 59, 1995, pp. 441-464.

Theologiae, I-II, Question 94, Article 2”⁸⁰⁶ (que no es coincidente con la división de párrafos del texto original). Sin más rodeos, pasamos directamente al análisis del argumento en cuestión.

1. “Como ya dijimos, los preceptos de la ley natural son a la razón práctica lo que los primeros principios de la demostración a la razón especulativa, pues unos y otros son ciertos principios evidentes”⁸⁰⁷.

El punto de partida e hilo conductor de la interpretación que en la NNLT se hace de este texto de Santo Tomás, es la analogía entre la razón práctica y la razón especulativa. Del mismo modo como en la razón especulativa o teórica no todo son conclusiones a las que se llega por demostración, sino que éstas deben encontrar su fundamento último en unos principios que son, ellos mismos, indemostrables, así también en la razón práctica, aunque la tengamos más familiarizada con los juicios que son inmediatamente directivos de la acción, tales conclusiones -porque los juicios directivos concretos son conclusiones- deben tener sustento en unos principios indemostrables. En este primer párrafo, advierte Grisez⁸⁰⁸, el Aquinate toma la noción de ‘preceptos de la ley natural’ en su sentido más restringido, que corresponde, precisamente, a los primeros principios evidentes de la misma ley, y destaca, el franco-americano, el hecho de que Santo Tomás se refiera a estos preceptos en plural, esto es, que admita la existencia de múltiples principios evidentes y no sólo uno, contra la opinión de algunos intérpretes del Aquinate que afirman sólo la evidencia del primer precepto, y otorgan el carácter de derivados a

⁸⁰⁶ Vid. Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, pp. 170-171.

⁸⁰⁷ “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

⁸⁰⁸ Vid. Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 172.

todos los demás principios, preceptos y normas de la ley natural, entre los cuales destaca Jacques Maritain (al que el propio Grisez señala como ejemplar de estas posturas), quien llega a afirmar que: “[e]l único conocimiento práctico que todos los hombres tienen en común de una manera natural e infalible, como un principio que no necesita demostración, es que debemos hacer el bien y evitar el mal”⁸⁰⁹.

Por otra parte, el hecho de que Santo Tomás sitúe a la ley natural en el orden de unos principios prácticos que son análogos a los principios de la razón especulativa, permitiría sostener que la misma ley natural, para el Aquinate, es conocimiento y no objeto de conocimiento, contra la opinión de, entre otros, el propio Maritain, que afirma que la ley natural es una realidad previa al conocimiento racional que de ella alcanzamos: “el derecho natural es algo tanto ontológico como ideal. Es algo ideal, porque se fundamenta en las esencias humanas y en su estructura inmutable, y en las necesidades inteligibles que ello involucra. El derecho natural es algo ontológico, porque la esencia humana es una realidad ontológica”⁸¹⁰ y que, por lo mismo, se va descubriendo gradualmente: “El conocimiento que tiene nuestra conciencia moral de esa ley sigue siendo imperfecto sin duda, pero verosímelmente seguirá desarrollándose y refinándose”⁸¹¹, lo cual sólo es posible si hay una diferencia clara y radical entre la misma ley y el conocimiento que de ella alcanzamos, diferencia que Maritain afirma sin matices: “la ley y el conocimiento de la ley son dos cosas distintas”⁸¹². Tal modo de concebir la ley natural, piensa Grisez, no es el de Santo Tomás si se atiende a este primer párrafo de I-II, q. 94, a. 2, porque allí se vería claramente que la ley natural es, en

⁸⁰⁹ Jacques MARITAIN. *El hombre y el Estado*. Traducción de Manuel GURREA, Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1952, p. 108. Como ya se ha visto, Grisez, Finnis y demás autores de la NNLT no sólo impugnarán esta negación de la pluralidad de los principios prácticos, sino también el modo de entender el primerísimo de ellos.

⁸¹⁰ Ibid., p. 107.

⁸¹¹ Ibid., p. 109.

⁸¹² Ibid.

sí misma, un cierto conocimiento, de manera que el desarrollo adecuado de la teoría de la ley natural sostenida por el Aquinate pasaría por la explicación de ese conocimiento, y no de una realidad anterior al mismo, como sería la naturaleza humana⁸¹³.

2. *“Se dice que algo es evidente de dos modos: en sí mismo o para nosotros. En sí misma se dice que es evidente cualquier proposición cuyo predicado es de la razón del sujeto; puede suceder, no obstante, que tal proposición no sea evidente para el que ignora la definición del sujeto. Así, por ejemplo, la proposición ‘el hombre es racional’ es evidente por su misma naturaleza, porque quien dice hombre, dice racional; y, sin embargo, esta proposición no es evidente para el que ignora qué sea el hombre. De aquí que, como dice Boecio en el libro De hebdomadibus, algunos axiomas o proposiciones son evidentes para todos; y de este modo son aquellos cuyos términos son de todos conocidos, como ‘el todo es mayor que sus partes’ o ‘las cosas que son iguales a una misma tercera son iguales entre sí’. Pero algunas proposiciones son, en verdad, evidentes sólo para los sabios, que entienden lo que significan los términos de la proposición; como, para el que entiende que el ángel no es cuerpo, es evidente que no se halla circunscrito a un lugar; lo que no es manifiesto para el rudo, que no entiende estas cosas”*⁸¹⁴.

⁸¹³ Vid. Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 172, nota 11.

⁸¹⁴ *“Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti, contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale, et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini*

En conformidad con la última distinción que se hacía en relación con el párrafo anterior, esto es, la afirmación de que la ley natural es conocimiento, y no un objeto cognoscible anterior al propio conocimiento, entonces será de vital importancia delimitar la propiedades de ese conocimiento. Y, en esta dirección, en primer lugar aparece la afirmación de la evidencia de los primeros principios o preceptos de la ley natural⁸¹⁵. Hay dos modos en los que se puede decir de algo que es evidente: un modo según el cual algo es evidente en sí mismo, y otro modo según el cual algo es evidente para nosotros. Respecto de los principios de la ley natural, dice Grisez de Santo Tomás: “[s]u propósito no es postular un peculiar significado para ‘evidente’ en términos del cual los preceptos de la ley natural puedan ser ‘evidentes’ pero nadie, de hecho, los conozca”⁸¹⁶, sino que se trata de que aquellos preceptos básicos, o principios primeros, son evidentes para todos los hombres. La razón de esto es que el predicado de tales principios es de la inteligibilidad del sujeto, y de una inteligibilidad que es inmediatamente captada por todo hombre que llega al uso de razón, que es lo que explica el Aquinate en los dos párrafos siguientes.

3. “Entre las cosas que caen en la aprehensión de todos se da un cierto orden. En efecto, lo primero que cae en la aprehensión es el ente, cuya intelección se incluye en todo lo que cualquier hombre aprehende. Y por eso el primer principio de la demostración es que ‘nada se puede afirmar y negar a la vez’, que se funda en la razón de ente y no-ente, y sobre este

sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant, sicut intelligenti quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

⁸¹⁵ Vid. John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 87.

⁸¹⁶ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 172.

principio se fundan todos los demás, como se dice en el libro IV de la Metafísica”⁸¹⁷.

En primer lugar, es necesario volver sobre la analogía entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico, porque aquello que se afirma respecto de los primeros principios especulativos ha de afirmarse también, en conformidad a esta analogía, de los primeros principios prácticos. Y en el orden especulativo vemos que hay algo que en primer lugar cae bajo la aprehensión del entendimiento, porque está incluido implícitamente en toda otra aprehensión especulativa. Esto que primeramente cae bajo la aprehensión del entendimiento en su dimensión especulativa es el *ser*: “[e]l *ser* es la inteligibilidad básica, representa nuestro primer descubrimiento acerca de cualquier cosa que conozcamos”⁸¹⁸. La razón de esto es que, cuando conocemos cualquier cosa, la conocemos como siendo, en oposición a su no-ser porque, de otro modo, nuestro conocimiento no tendría sentido alguno y, en consecuencia, no conoceríamos nada en absoluto. De aquí que el primer principio del entendimiento especulativo exprese esta inteligibilidad básica en su oposición a su contrario (o, mejor, contradictorio): la afirmación excluye la negación, que es lo que expresa el, así llamado, ‘principio de contradicción’ o ‘de no-contradicción’, que Grisez, siguiendo a la tradición clásica, formula así: “[l]o mismo no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo respecto”⁸¹⁹. Este principio, añade el franco-americano, no señala más que la exigencia lógica básica de aquella primera inteligibilidad que está en la base de todo conocimiento especulativo: cuando se piensa en alguna cosa, ha de

⁸¹⁷ “*In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys*”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

⁸¹⁸ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 175.

⁸¹⁹ Ibid., p. 175.

pensarse coherentemente en ella. Este carácter primerísimo del principio de no-contradicción no significa que los demás principios especulativos sean una derivación de él, sino que en todo acto, sean cuales sean los demás principios que operen, se hallará él impidiendo que la inteligencia se pierda en el sinsentido: “*el primer principio ejerce en todo momento su control no intrusivo, porque conduce a la mente en dirección al juicio, no permitiéndole nunca establecerse en el desorden inconsistente*”⁸²⁰. La cuestión es que una función análoga desempeñaría el primer principio de la razón práctica, como explicaría Santo Tomás en el siguiente párrafo.

4. “*Y así como el ente es lo primero que cae bajo la aprehensión absolutamente considerada, así el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, que es aquella que se ordena a la obra: en efecto, todo agente obra en vistas a un fin, que tiene razón de bien*”⁸²¹.

Así como el *ser* es la primera inteligibilidad que cae bajo la aprehensión del entendimiento especulativo, porque se incluye en la aprehensión especulativa de cualquier realidad, y le da sentido a esa aprehensión, así el *bien* es la primera inteligibilidad -la primera *ratio*- que cae bajo la aprehensión del entendimiento en su dimensión práctica, porque también es absolutamente transversal a toda operación cognoscitiva ordenada a la acción ya que, así como nada puede ser entendido sin que se encuentre el *ser* en el horizonte de esa comprensión, tampoco puede haber entendimiento de cosa práctica alguna sin que se encuentre el *bien* en el horizonte de esa comprensión. Y si lo propio de la inteligibilidad primera del entendimiento especulativo, que es el *ser*, era la de manifestarse en su

⁸²⁰ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 175.

⁸²¹ “*Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni*”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

oposición al *no-ser* -lo cual se expresa en el principio de no-contradicción- y así permitir que el pensamiento sea coherente; lo propio de la inteligibilidad primera del entendimiento práctico será la de manifestar el carácter de *principio activo* de la razón práctica.

Aquí podría parecer que se ha vulnerado la estricta analogía que existiría entre el orden especulativo y el orden práctico, porque si la primera inteligibilidad que cae bajo la aprehensión del entendimiento en su dimensión especulativa, que es el *ser*, manifiesta una exigencia de la realidad conocida por tal dimensión del entendimiento, entonces no parece que haya proporción con la afirmación de que la inteligibilidad básica de la razón práctica, que es el *bien*, manifiesta una condición de la propia razón. Sin embargo, la proporción analógica existe, y la aparente anomalía se explica por una diferencia sustantiva entre estas dos dimensiones de la razón: mientras “[e]n el caso del conocimiento teórico, lo conocido tiene la misma realidad que es alcanzada antes de que el cognoscente llegue a alcanzarla [...] [e]n el conocimiento práctico, en cambio, el cognoscente llega primero a su destino, y lo que es conocido será alterado como resultado de haber sido pensado”⁸²², de manera que la propia razón es constitutiva de la realidad conocida y, en consecuencia, si la inteligibilidad básica del entendimiento práctico expresa una exigencia o condición de la propia razón, no por ello deja de ser una exigencia o condición de la realidad conocida, de manera que la analogía con el entendimiento especulativo permanece intacta.

Así, pues, se decía que lo propio de la primera inteligibilidad aprehendida por el entendimiento práctico, que es el *bien*, es manifestar la condición de la razón de principio activo, esto es, manifestar que “*todo principio activo actúa en vistas a un fin. Todo principio activo se dirige a producir una cosa u otra o, de otro modo, no es un principio activo en absoluto. Es necesario, para el principio activo, estar orientado hacia aquella cosa u otra, cualquiera que sea,*

822

Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 176.

si es que se dirige a producirla”⁸²³. La razón de que la inteligibilidad del *bien* manifieste esta condición de principio activo -y su consecuentemente necesaria ordenación a un fin- de la razón práctica es que el *bien* es “*aquello a que todas las cosas tienden*”⁸²⁴ según “*su propio principio intrínseco de orientación*”⁸²⁵, entonces el fin al cual se dirige cada principio activo es, necesariamente, un bien para él. Así, aquello a lo que se dirige la razón práctica, sea lo que sea, es un bien para ella, y sólo habrá razón auténticamente práctica en la medida en que algo sea pensado en términos de bien, porque sólo entonces la mente podrá disponerse a producir una cosa u otra, esto es, a conformar la realidad con ella misma:

*“Si la mente ha de trabajar en dirección a la unidad con lo que conoce, mediante la conformación de lo conocido con ella misma, en vez de conformarse a sí misma con lo conocido, entonces la mente debe pensar lo conocido bajo la inteligibilidad del bien, ya que sólo como objeto de tendencia y como posible objeto de acción la cosa que va a ser mediante la razón práctica tiene alguna realidad. Es así que el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, como el ser es lo primero que cae bajo la aprehensión ilimitada de la mente”*⁸²⁶.

En otras palabras, la única realidad que tiene una cosa que es conocida por la razón práctica, en cuanto conocida por la razón práctica, es la realidad de ser objeto de tendencia o de acción posible, esto es, la realidad de ser un *fin*. Esta es la inteligibilidad común a todas las cosas conocidas por la razón práctica, del mismo modo en que el ser es la inteligibilidad común a todas las cosas conocidas por el entendimiento especulativo.

⁸²³ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 177.

⁸²⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a. Traducción de María ARAUJO y Julián MARÍAS. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 9ª edición, Madrid, 2009.

⁸²⁵ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 177.

⁸²⁶ Ibid., p. 178.

5. “Y, así, el primer principio de la razón práctica es el que está fundado sobre la razón de bien, que es: ‘bueno es lo que todos apetecen’. Éste es, luego, el primer precepto de la ley: ‘que el bien ha de hacerse y perseguirse y el mal evitarse’. Y sobre este se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, por lo que es manifiesto que todas las cosas que han de hacerse o evitarse, que la razón práctica naturalmente aprehende como bienes humanos, pertenecen a los preceptos de la ley natural”⁸²⁷.

Es, entonces, la inteligibilidad del bien la que funda el primer principio de la razón práctica. Y en esta inteligibilidad, como ya se ha dicho, lo nuclear es ‘a lo que todas las cosas tienden’ a pesar de que muchas veces -casi siempre- digamos con la palabra *bien* más que sólo esto. Por esto aquél primer principio debe dirigir a la propia razón práctica hacia la realización de su actividad como búsqueda del fin⁸²⁸. Esto se sigue inmediatamente de lo afirmado en la interpretación del párrafo anterior: puesto que nada es objeto de la razón práctica sino en la medida en que existe en la propia razón -y en la acción por ella dirigida-, y dado que sólo puede hallarse en la razón práctica aquello que es aprehendido por ella misma como algo que es objeto de tendencia, entonces lo primero en la operación de esta dimensión de la razón -su *primer principio*, que posibilite cualquier otra actividad racional práctica-, ha de ser la ordenación de toda su actividad a la búsqueda del fin, que es la ordenación que impone, precisamente, el primer principio de la razón práctica o primer precepto de la ley

⁸²⁷ “Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

⁸²⁸ Vid. John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 86.

natural⁸²⁹. Por esto, “*el primer principio de la razón práctica expresa la imposición de una tendencia, que es la primera condición de objetivación de la propia razón [práctica]*”⁸³⁰ o, en otras palabras del propio Grisez, el primer principio expresa: “*la directividad o intencionalidad, que es la primera condición de la conformidad de las obras y los fines con la mente*”⁸³¹. De aquí que la formación del primer principio sea la actividad más básica de la razón práctica, puesto que en ella establece o dispone el modo en que habrá de darse cualquier otra actividad racionalmente directiva de la acción⁸³². Todos los demás principios y preceptos dependen del primero -se fundan en él, según la terminología empleada por Santo Tomás- en este sentido: el primer principio impone la forma racional que habrá de tener cualquier otro principio, precepto o juicio cualquiera, si es que ha de ser verdadera proposición práctica, esto es, directiva de la acción: “*tal como el principio de no contradicción otorga su forma al pensamiento racional, excluyendo toda afirmación y negación simultánea (de la misma cosa en el mismo respecto), este ‘primer principio de la razón práctica’ da su forma incondicionalmente al pensamiento práctico*”⁸³³. El primer precepto o principio es, en consecuencia, unificador de todos los demás o, como dice Finnis, es “*su raíz*

⁸²⁹ Grisez insiste, en este punto, en el hecho de que una cosa y otra -principio y precepto- son lo mismo, añadiendo la distinción de énfasis que cada título del primer principio aportaría: el primero, dice “*connota el conocimiento práctico derivado, mientras que el último connota la acción guiada racionalmente*”. Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 178.

⁸³⁰ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 178.

⁸³¹ Ibid., p. 178.

⁸³² Este carácter no imperativo del primer precepto es expresamente discutido, a propósito de la interpretación de I-II, q. 94, a. 2, por Giuseppe Butera. Vid. Giuseppe BUTERA. “The Moral Status of the First Principle of Practical Reason in Thomas’s Natural-Law Theory”, en *The Thomist* 71, 2007, pp. 609-631.

⁸³³ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 86.

común”⁸³⁴. Los demás principios y preceptos de la ley natural añaden diversos grados de determinación en los bienes que han de ser buscados, pero conservan la forma racional que les ha impuesto el principio primerísimo: “*otros preceptos determinan precisamente cuál es la dirección y cuál debe ser el punto de partida, si tal dirección debe ser seguida*”⁸³⁵, pero esa determinación supone la estructura fundamental de la razón práctica, que es la de la dirección al fin. De hecho, los demás principios y preceptos serían incomprensibles -al menos prácticamente incomprensibles- sin la perspectiva en la que los sitúa el primer principio, del mismo modo en que serían incomprensibles -especulativamente hablando- todos los juicios teóricos que se formularan sin la perspectiva del primer principio del entendimiento, esto es, todos los juicios que no excluyan su contradictorio.

La referencia de Santo Tomás a ‘*las cosas que han de hacerse o evitarse, que la razón práctica naturalmente aprehende como bienes humanos*’ la explican, los defensores de la NNLT, como los puntos de partida desde los que la razón práctica -supuesta la estructura o forma racional fundamental, que aporta el primer principio- puede derivar, mediante razonamiento, los preceptos particulares que dirigirán la acción en concreto. Estos puntos de partida -que son bienes humanos-, a su vez, se expresan en principios o preceptos, todavía generales y evidentes, sobre lo que se ha de hacer y perseguir, o lo que se ha de evitar, repitiéndose, así, la estructura del primer principio, pero ahora aplicada a la materia de los bienes humanos básicos: “*X (por ejemplo, la vida humana) es un bien para ser perseguido y preservado {vita conserva[nda]}, y lo que daña X es un mal, para ser evitado*”⁸³⁶.

La función de la razón práctica es dirigir la acción humana hasta su realización, pero no puede cumplir esta función directiva si su único punto de partida es el fin, sin más, del primer principio, porque

⁸³⁴ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 80.

⁸³⁵ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 179.

⁸³⁶ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 86.

en tal fin no hay ninguna concreción, ninguna determinación que mueva hacia un tipo de acción y excluya otra, a no ser la exclusión de la acción caótica, sin sentido, sin finalidad ninguna. Pero esto no basta. Es necesario algún tipo de *bien-fin* que sirva como punto de partida en la dirección concreta de la acción, y este punto de partida lo aporta la experiencia, que señala unos bienes humanos hacia los que es posible dirigir todas las acciones. Esa experiencia, aprehendida racionalmente según la estructura impuesta por el primer principio, es la que presenta, a la propia razón práctica, los objetivos conforme a los cuales puede ir configurando la realización de la acción que dirige: *“los preceptos básicos de la razón práctica asumen las posibilidades sugeridas por la experiencia y dirigen los objetos considerados por la razón hacia la realización que se va configurando en la mente”*⁸³⁷. De aquí que, para estos autores, hablar de principios prácticos sea lo mismo que hablar de razones para la acción: *“la argumentación de Tomás de Aquino sobre los ‘primeros principios de la razón práctica’, se refiere a las razones básicas para la acción”*⁸³⁸. En el siguiente párrafo quedaría explicado el modo en que se da esta conjunción de la experiencia y la razón práctica para conformar los preceptos básicos de la ley natural.

6. *“Porque, verdaderamente, el bien tiene razón de fin, y el mal de lo contrario, se sigue que todas aquellas cosas a las que el hombre tiene inclinación natural, la razón naturalmente las aprehende como buenas y, en consecuencia, como algo que se ha de buscar en la acción, y sus contrarias como malas y que han de ser evitadas. Así, según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural.”*⁸³⁹.

⁸³⁷ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 179.

⁸³⁸ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 79.

⁸³⁹ *“Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et*

Supuesto, ya, que en la razón se halla aquella estructura básica que se sigue de la aprehensión de la inteligibilidad del bien y la consecuente formación del primer principio del obrar, entonces la clave para comprender el modo en que se da la formación de los preceptos básicos de la ley natural es el dato de la experiencia. Y, respecto de este último, lo esencial será entender su vínculo con las inclinaciones naturales. Dice Grisez: “[e]n la experiencia se nos presentan tendencias que se hacen sentir a sí mismas; y apuntan el camino hacia objetos apropiados. Estas inclinaciones son partes de nosotros mismos y, por tanto, sus objetos son bienes humanos”⁸⁴⁰. Así, pues, hay unas inclinaciones que son, ellas mismas, independientes de la razón práctica y su dirección racional de la acción. Estas inclinaciones son comunes a todos los hombres y, por tanto, partes integrales de la *humanidad*, de manera que sus objetos no pueden ser sino bienes humanos. Al ser los primeros bienes que, absolutamente, se presentan a la consideración de la razón, han de tratarse de bienes *básicos*, esto es, “las clases de fines y bienes que no están dirigidos a o derivados de otros fines o bienes”⁸⁴¹.

En la medida en que tenemos experiencia de estas tendencias, ellas pueden ser asumidas por la razón⁸⁴². Pero no se trata de una asunción especulativa de las mismas, para reflexionar sobre la naturaleza humana (aunque esta reflexión teórica desde las inclinaciones es, desde luego, posible) sino de una asunción práctica

contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

⁸⁴⁰ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 179.

⁸⁴¹ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 79.

⁸⁴² En este punto aparece el problema de la pre-racionalidad de las inclinaciones naturales, al menos de las dos primeras de la división que el Aquinate establecerá a continuación. Brock muestra muy claramente las dificultades que Grisez y Finnis tienen para mantener la coherencia de su interpretación en este punto. Vid. Stephen BROCK. “Natural Inclination and the Intelligibility of the Good in Thomistic Natural Law”, en *Vera Lex* VI, 1-2, 2005, pp. 57-78.

de los objetos de inclinación que nos presenta la experiencia, y esta asunción práctica implica que aquellos objetos de las inclinaciones llegan a ser objetivos de la dirección racional de la acción. La cuestión es que la razón sólo puede dirigir una acción hacia aquello que se presenta como una posibilidad real de realización humana, de manera que ha de haber una posibilidades previas a la propia actividad de la razón práctica -son las posibilidades que presenta la experiencia de las inclinaciones-, sobre las que la razón ejerce una influencia directiva. Los preceptos básicos de la ley natural son la expresión de esta influencia de la razón práctica sobre las posibilidades que se presentan por las inclinaciones naturales⁸⁴³. Lo que sucede es que la razón entiende aquellas posibilidades como bienes, y “*entender una posibilidad como bien es entenderla como un propósito inteligible (objeto de interés y de inclinación) {finis}*”⁸⁴⁴.

Por ello, si antes Santo Tomás había explicado que *el fin tiene razón* [o inteligibilidad] *de bien*, ahora comienza el párrafo diciendo que *el bien tiene razón* [o inteligibilidad] *de fin*. Porque, primero, era necesario mostrar que no hay actividad racional práctica alguna si no se piensa algo en términos de *bien*, que *tiene razón de fin*, porque sólo entonces es posible que permanezca la estructura racional que impone el primer principio. Pero, luego, es necesario afirmar que los bienes que nos presenta la experiencia de las inclinaciones naturales son fines posibles de la acción humana, según los cuales la razón puede configurar la realización de la acción. Así, una vez completado el círculo, se ve que los bienes básicos, en la medida en que “*bien y fin se definen recíprocamente, son igualmente nuestros fines básicos*”⁸⁴⁵.

7. “*En efecto, hay en el hombre, en primer lugar, una inclinación al bien según la naturaleza en la que comunica con todas las*

⁸⁴³ Vid. John FINNIS. “Natural Law and Unnatural Acts”, en *Heythrop Journal* 11, 1970, pp. 365-387.

⁸⁴⁴ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 81.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 80.

demás substancias: es claro que toda substancia apetece su conservación en el ser según su naturaleza. Y según esta inclinación, pertenecen a la ley natural todas aquellas cosas por las que es conservada la vida del hombre y es impedido su contrario. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación a algunas cosas más específicas, según la naturaleza en la que comunica con los demás animales. Y según esto, se dice que son de ley natural todas aquellas cosas 'que la naturaleza enseñó a todos los animales', como son la unión del macho y la hembra, la educación de los hijos y semejantes. De un tercer modo, hay en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que es propia de él, y así el hombre tiene natural inclinación a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenecen a la ley natural aquellas cosas que corresponden a esta inclinación, como que el hombre evite la ignorancia, que no ofenda a otros con los que debe convivir, y otros semejantes que corresponden a esta inclinación”⁸⁴⁶.

Finalmente, el último párrafo del cuerpo de la respuesta del artículo segundo, en la cuestión 94 de la I-II, corresponde al desarrollo de la diversidad de las inclinaciones como expresión de la

⁸⁴⁶ “Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

complejidad de la naturaleza humana. En lo que es relevante para estas páginas, los autores de la NNLT insistirán, respecto de este párrafo, en que la propia naturaleza no es la ley natural, sino que simplemente las inclinaciones naturales -que se dan según la complejidad de partes de la naturaleza humana⁸⁴⁷- sirven de punto de partida para que la razón pueda aprehender los bienes hacia los cuales será posible dirigir una acción y, en ese proceso, formar en sí los preceptos de la ley natural. “[E]stos preceptos son la ley natural”⁸⁴⁸ dirá enfáticamente Grisez, lo cual significa que la ley natural pertenece a la razón, y no a la naturaleza: “[e]n este contexto, los términos ‘ley natural’ o (usado como sinónimo) ‘ley de la naturaleza’ refieren, por supuesto, al tercer orden (de la deliberación y la elección moralmente significativa), no al primer orden (de las ciencias naturales y la metafísica)”⁸⁴⁹.

En suma, el argumento del Aquinate en su conjunto, tal como es interpretado por la NNLT, podría resumirse del siguiente modo: 1) la operación de la razón práctica -al igual que la de la razón especulativa- tiene su punto de partida en unos principios evidentes para todos los hombres; 2) así como hay algo primeramente conocido por la razón especulativa -que es el ser-, así, también, hay algo primeramente conocido por la razón práctica: el bien; 3) en la primera aprehensión del bien, la razón práctica opera directamente sobre la materia que le ofrece la experiencia, y es completamente independiente de la razón especulativa; 4) sobre la inteligibilidad del bien -que refiere, esencialmente, a su condición de fin- se funda el primer principio práctico, que es que ‘el bien es para hacerse y

⁸⁴⁷ En *Ley natural y derechos naturales*, Finnis sostiene que la división de las inclinaciones según los tres grados de perfección vital en los que participa el hombre es una reflexión metafísica que no tiene lugar en la exposición de la ética. Más tarde moderará este juicio. Vid. John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, pp. 124-125.

⁸⁴⁸ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 181.

⁸⁴⁹ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 80.

perseguirse, y el mal para evitarse'; 5) este principio sólo manifiesta el carácter directivo de la razón práctica, esto es, que toda acción ha de dirigirse a algún fin; 6) sobre él se fundan (que no significa que se deriven) todos los demás principios y preceptos de la ley natural; 7) la experiencia de las inclinaciones naturales señala sus objetos, que la razón naturalmente aprehende como bienes humanos; 8) estos bienes humanos básicos la razón los conoce como fines a realizar en la acción humana, y los expresa en principios evidentes (puesto que evidentes son los bienes a los que los principios refieren); 9) la forma de estos principios procede del principio primero que, unido a la materia aportada por la experiencia, prescribe hacer y perseguir los bienes humanos y evitar sus contrarios; 10) en estos principios y preceptos consiste, esencialmente, la ley natural. De ellos, considerados en su integridad, se derivan los preceptos morales que guían las acciones concretas.

Como ya se ha visto en el capítulo anterior, es la conjunción del primer principio práctico -con su exigencia de coherencia interna de la razón en su *practicidad*- y los bienes humanos básicos -en su integridad- la que origina unas *exigencias básicas de razonabilidad práctica* que, a su vez, permiten que en la razón aparezca el primer principio de la moral, del cual se derivan los modos de responsabilidad y las normas morales concretas. Todo el edificio práctico-moral, en consecuencia, descansa sobre la primera aprehensión del bien -y el primer principio que le sigue- y la aprehensión de los bienes humanos básicos -y sus principios correspondientes-, que es lo que quedaría explicado en I-II, q. 94, a. 2. Y, en este edificio, la piedra angular de la respuesta de la NNLT a las objeciones contenidas en la *ley de Hume* y la *falacia naturalista* se halla en el punto tercero de la interpretación que estos autores hacen de aquel texto del Aquinate: el bien es primeramente aprehendido por la razón práctica y, en esa aprehensión, esta dimensión de la razón opera con total independencia de la razón especulativa. Sobre esta afirmación se apoyan los puntos 4, 5, 8, 9 y 10 de la enumeración hecha en el párrafo anterior, que son las tesis más características y distintivas de la teoría que, sobre la razón práctica, desarrolla esta

corriente del pensamiento iusnaturalista contemporáneo. La cuestión se podría sintetizar del siguiente modo: si el bien es primeramente aprehendido por la razón práctica, entonces la inteligibilidad nuclear de tal bien es, ella misma, también práctica, lo cual significa que esa inteligibilidad no es más que la condición de fin de cualquier objeto al que se pueda dirigir la acción. Y desde tal inteligibilidad -que se expresa en el primer principio- es posible aprehender los objetos de las inclinaciones naturales como bienes-fines humanos básicos. La búsqueda integral de estos bienes, en coherencia con la racionalidad práctica que impone el primer principio a toda la actividad directiva de la razón, da lugar al entramado de principios y preceptos que conforman la ley natural que, en un cierto estadio, aparece como ley moral. Afirmada de este modo la autonomía operativa de la razón práctica, no hay lugar para la deducción de normas morales desde juicios teóricos, esto es, para la derivación o inferencia del *debe* a partir del *es*. Ni hay lugar, tampoco, para la definición del *bien* en términos de propiedades naturales.

2. LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA Y LA INAPLICABILIDAD DE LAS OBJECIONES DE LA LEY DE HUME Y LA FALACIA NATURALISTA A LA TEORÍA CLÁSICA DE LA LEY NATURAL.

Al igual que la sección anterior, que presentaba la síntesis de la doctrina de la autonomía de la razón práctica, tal como ha sido expuesta por los autores de la NNLT, y en el contexto de su interpretación de I-II, q. 94, a. 2; la sección presente también tiene una finalidad recapitulatoria: a partir de la exposición de las objeciones presentes en las tesis de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*- que se ha hecho en los capítulos primero y segundo-, así como del desarrollo de los elementos claves de la comprensión de la razón práctica en la NNLT -que se ha hecho en el capítulo tercero-, se puede advertir sin grandes dificultades por qué para Grisez, Finnis, Boyle, etc. aquellas

objeciones no invalidan una teoría de la ley natural como la que ellos defienden (y que, entienden, es la mejor versión de la teoría clásica de la ley natural, que hunde sus raíces en Aristóteles y, sobre todo, en Tomás de Aquino). Por ello, la presente sección no hará más que volver sobre el núcleo de las objeciones, por una parte, y de la doctrina de la NNLT sobre la razón práctica, por la otra, para explicitar la respuesta de la segunda a las primeras, que se encuentra ya nítida, aunque implícita, en el capítulo precedente.

2.1. La autonomía de la razón práctica salva la objeción contenida en la *ley de Hume*.

En el primer capítulo de este trabajo se ha mostrado, ya, el modo en que es recibida por los autores de la NNLT la objeción contenida en la doctrina de la *ley de Hume*. Como se recordará, el núcleo de esta recepción consistía en la afirmación de que el “*el debe moral no puede derivarse del es de la verdad teórica*”⁸⁵⁰, lo cual tendría dos implicaciones fundamentales: que la razón práctica no se subordina a la especulativa, por una parte, y que la ética no se subordina a la metafísica, por la otra. La primera de estas cuestiones, como se advirtiera en su momento, es la esencial, y de ella depende, de hecho, la solución de la segunda. Aquella primera cuestión es, además, la que ha quedado resuelta con la doctrina que, sobre la razón práctica, han desarrollado estos autores y con la que, a su entender, había desarrollado, antes que ellos, Tomás de Aquino. Cabe ahora, tan solo, volver brevemente sobre la objeción en cuestión, para presentar el modo en que la afirmación de la autonomía operativa de la razón práctica permitiría salvarla.

Nowell-Smith ha ofrecido una síntesis bastante clara de la razón por la que una doctrina ética que procede desde juicios teóricos a valoraciones morales es inválida: lo común a estas doctrinas, dice, es tomar como punto de partida “*ciertos enunciados sobre hechos que no*

⁸⁵⁰ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends” p. 102.

son juicios de valor ni mandatos; no contienen términos morales”⁸⁵¹. Enunciados de hecho que, sin embargo, parecen exigir un tipo de conclusión que sí es de naturaleza moral: “[s]e nos dice entonces que, porque esas cosas son así, debemos obrar de tal o cual manera”⁸⁵². Pero, como advierte Hare, “en la conclusión de una inferencia deductiva válida no puede haber nada que no esté implícito en la conjunción de las premisas por virtud del significado de éstas”⁸⁵³, de manera que en tal paso de enunciados fácticos a juicios de valor se ha vulnerado esta regla lógica básica, como denuncia Nowell-Smith: “[e]ste tiene que ser un razonamiento ilegítimo, porque la conclusión de un razonamiento no puede contener nada que no esté en las premisas, y en las premisas no hay ningún ‘debe’”⁸⁵⁴.

Y lo que está en el trasfondo del error cometido, al pretender aquella inválida derivación, es la inadvertencia de que “el discurso práctico, del cual forma parte el discurso moral, no puede ser identificado con, ni reducido a, ningún otro tipo de discurso”⁸⁵⁵. Discurso teórico y discurso práctico son, para Nowell-Smith, dos vías paralelas que no se cruzan, salvo accidental o accesoriamamente.

En esto consiste la *ley de Hume*: en la prohibición de concluir el ‘debe’ a partir del ‘es’, y esta es la regla lógica fundamental que violan, según sus críticos, los iusnaturalistas. Así Kelsen, por ejemplo, encadena la formulación de la regla en cuestión: “de un ser no podemos deducir un deber, ni de un hecho una norma; ningún deber puede ser inmanente al ser, ninguna norma a un hecho, ningún valor a la realidad empírica”⁸⁵⁶, con la sentencia definitiva del intento iusnaturalista: “[l]a tentativa hecha por la teoría del Derecho Natural

⁸⁵¹ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 52.

⁸⁵² Ibid., p. 52.

⁸⁵³ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 40.

⁸⁵⁴ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 52.

⁸⁵⁵ Ibid., p. 51.

⁸⁵⁶ Hans KELSEN. “Justice et Droit Naturel”, p. 68.

[...] *ha constituido y debe necesariamente constituir un fracaso*”⁸⁵⁷. Y de modo semejante presenta su crítica Kai Nielsen, aunque él la refiere específicamente a la doctrina de la ley natural presentada por Tomás de Aquino y defendida por tomistas contemporáneos, como Maritain y Copleston: “*toda la teoría permanece en la confusión entre lo que debe ser y lo que es*”⁸⁵⁸, confusión que se explicaría por el hecho de que “*Tomás de Aquino y sus seguidores no tienen claridad acerca de esta distinción [entre hechos y valores], precisamente porque miran a la naturaleza como intencional, como teniendo cierta clase de fin moral en sí misma*”⁸⁵⁹ y, por ello, hacen de la ‘naturaleza’ un concepto ambiguo y equívoco que es, a la vez, moral y fáctico, donde se pierde la diferencia entre el conocimiento teórico de lo que una cosa es -que pertenece al orden de los enunciados de hecho- y el conocimiento práctico de lo que una cosa debe ser -que pertenece al orden de los enunciados morales⁸⁶⁰.

Y lo que es más grave -advertirá Nielsen y, con él, buena parte de los críticos de la teoría tomista de la ley natural- es que esta concepción de la naturaleza no sólo es falsa, sino que por la oscuridad de su compleja fundamentación metafísica -que supondría, según estos críticos, entre otras cosas, que “*el hombre y la naturaleza tienen un fin último*”⁸⁶¹ o que “*el hombre fue creado para honrar a Dios*”⁸⁶²-, contribuye a “*ofuscar la distinción básica entre hechos y valores, que es esencial para entender la naturaleza del argumento moral y la*

⁸⁵⁷ Hans Kelsen. “Justice et Droit Naturel”, pp. 148-149.

⁸⁵⁸ Kai Nielsen. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”, p. 59.

⁸⁵⁹ Ibid., p. 59.

⁸⁶⁰ Nielsen tiene presente, al señalar esta confusión, específicamente dos obras de Maritain y Copleston: *Man and the State*, del primero, y *Aquinas*, del segundo.

⁸⁶¹ Kai Nielsen. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”, p. 64.

⁸⁶² Ibid., p. 64.

decisión”⁸⁶³, a pesar de que “*aún si esas sentencias pueden realmente ser usadas para hacer enunciados de hecho verdaderos, ningún enunciado normativo o moral puede ser derivado de ellos*”⁸⁶⁴.

Que los autores de la NNLT admiten la validez de esta objeción y la formulan en casi idénticos términos que Hare, Nowell-Smith, etc., ha quedado suficientemente expuesto en el primer capítulo de este trabajo, y es manifiesto en pasajes como los que siguen: “[l]a inferencia del ‘es’ al ‘debe’ es evidentemente falaz”⁸⁶⁵, por las mismas razones que han argüido los autores analíticos mencionados: “*de un conjunto de premisas teóricas no se puede derivar lógicamente ninguna verdad práctica, porque un razonamiento válido no introduce lo que no está en las premisas*”⁸⁶⁶. Y la razón de fondo es, también, la misma que ha propuesto Nowell-Smith: “*estoy completamente satisfecho de enfatizar la diferencia entre juicios ‘fácticos’ y juicios ‘valorativos’, y de afirmar que los últimos no se derivan por inferencia de los primeros, sino que son sui generis*”⁸⁶⁷, es decir, que el discurso práctico, en el que se encuentran los juicios ‘valorativos’, no se cruza más que accidental o accesoriamente con el discurso teórico, al que corresponden los juicios ‘fácticos’.

Lo que ahora interesa es advertir el modo en que la objeción es superada por la doctrina que ellos han desarrollado (aunque atribuyen, en sus elementos esenciales, a Tomás de Aquino). Y esto no resulta difícil porque, entendida la teoría de la razón práctica que postulan, se ve de un modo bastante claro que su respuesta a la objeción en cuestión pasará por la afirmación de que no existen proposiciones sobre el ‘debe’ que se deriven o infieran inválidamente a partir de

⁸⁶³ Kai NIELSEN. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”, p. 59.

⁸⁶⁴ Ibid., p. 64.

⁸⁶⁵ John FINNIS. “Discourse, Truth, and Friendship”, p. 50.

⁸⁶⁶ Germain Grisez, Joseph Boyle & John Finnis. “Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends”, p. 102.

⁸⁶⁷ John FINNIS. “Scepticism’s Self-Refutation”, p. 78.

premisas sobre el ‘es’, por la sencilla razón de que los principios de los cuales proceden tales proposiciones -que son los primeros principios prácticos- no se derivan en absoluto, ni válida ni inválidamente, de ninguna premisa sobre el ‘es’ ni de ninguna premisa sobre nada, porque tales principios son evidentes y, en consecuencia, inderivables.

Pero no basta la afirmación de la inderivabilidad de los principios prácticos para resolver la cuestión, sino que es necesario, también, que quede suficientemente asentado que estos principios pertenecen a una categoría radicalmente diversa de la de los principios y juicios teóricos, cuestión que nuestros autores se encargarán de afirmar con nitidez: “[n]i gramatical ni substantivamente son indicativos los principios prácticos (estipulando lo que es o lo que será el caso)”⁸⁶⁸, esto es, de ninguna manera corresponden a proposiciones sobre la naturaleza de las cosas o sobre alguna cuestión fáctica cualquiera, sino que, más bien, “son directivos, la forma gerundiva latina ‘faciendum et prosequendum et ... vitandum’ captura exactamente la directividad de lo que ‘es-para-ser hecho ... perseguido ... evitado’ en el sentido, no del ‘será’, sino del ‘debe ser’”⁸⁶⁹, con lo cual se resolvería el eje central de la objeción de la *ley de Hume* tal como había sido expuesta por Hare: como se recordará, el analítico británico ponía tal eje en la distinción entre el *néustico* y el *frástico*⁸⁷⁰ de las proposiciones. Este último correspondía a la materia de la proposición o enunciado, mientras que el primero a la forma. Volviendo sobre los ejemplos empleados en el primer capítulo, podemos identificar el mismo *frástico* para las siguientes dos proposiciones, una indicativa y la otra imperativa: ‘Vas a detener el coche en aquella esquina’ y ‘Detén el coche en aquella esquina’, y formularlo de modo neutro: ‘Tú detener el coche en aquella esquina en el futuro inmediato’. Compartiendo el *frástico*, la diferencia entre

⁸⁶⁸ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 86.

⁸⁶⁹ Ibid., p. 86.

⁸⁷⁰ Vid. R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 26; R. M. HARE. *Ordenando la ética*, pp. 9-10.

uno y otro enunciado sólo podría radicar en el *néustico*, que corresponde al modo del asentimiento que se da a la proposición. Este asentimiento, en el caso del enunciado imperativo, supone una orientación a la acción, y esta orientación es la que de ningún modo se halla en una proposición indicativa. De aquí que sea completamente imposible derivar juicios prácticos desde premisas indicativas.

Aunque Finnis, Grisez y, en general, los defensores de la NNLT, no emplean el lenguaje del *néustico* y el *frástico*⁸⁷¹, el fondo de la cuestión es la misma: también ellos entienden que en el discurso práctico hay una orientación a la acción que no tiene lugar en los juicios teóricos. Esto es lo que expresa la referencia al modo gerundivo en la última cita de Finnis, en virtud de lo cual “[los principios prácticos] *no pueden ser reducidos a principios especulativos*”⁸⁷², y este es el gran alegato de Grisez en su explicación del primer principio práctico en “The First Principle of Practical Reason”. Como ya se ha visto, Grisez pone gran empeño en demostrar que la única exigencia de aquél primer principio es “*que lo que él dirige tenga intencionalidad hacia un propósito inteligible*”⁸⁷³, porque la función de este primer principio es dar forma a todo el conocimiento práctico, que será práctico sólo en la medida en que se haga presente en él el principio de finalidad, esto es, la necesidad de que la acción esté orientada a algún fin, por lo cual este primer principio no es inmediatamente moral, sino que da forma a todo juicio práctico, independientemente de su moralidad: “[e]l primer principio *no dice lo que debemos hacer, en su contraste con lo vamos a hacer. La oposición entre la dirección de la razón y la respuesta de la voluntad puede aparecer sólo subsiguientemente a la orientación*

⁸⁷¹ De hecho, la teoría de Hare es fuertemente discutida en los mismos ambientes analíticos, pero -como ya se ha advertido- no nos interesa aquí en sí misma, sino como ejemplar del modo en que establecen la distinción entre el discurso teórico y el discurso práctico los defensores analíticos de la *ley de Hume*.

⁸⁷² John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 87.

⁸⁷³ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 188.

hacia el fin expresada en el primer principio”⁸⁷⁴. Esta orientación al fin no se encuentra en los primeros principios de la razón especulativa ni en ningún enunciado puramente teórico. Esta orientación, que impone el primer principio a todo el discurso práctico y expresa el gerundivo de su formulación, es el *néustico* de Hare: el elemento distintivo de este tipo de discurso, en virtud del cual es imposible la derivación de los enunciados morales a partir de enunciados indicativos. De hecho, se podría ilustrar la tesis de Grisez exactamente con el mismo ejemplo que se ha empleado para mostrar la distinción de Hare: la diferencia entre las proposiciones ‘vas a detener el coche en aquella esquina’ y ‘detén el coche en aquella esquina’, es que la primera sólo señala lo que es el caso y, consecuentemente, su exigencia mínima fundamental es que responda a la forma que impone el primer principio especulativo, esto es, que no sea una proposición auto-contradictoria. La segunda, en cambio, ‘detén el coche en aquella esquina’, es una proposición práctica y, como tal, recibe la forma que impone el primer principio práctico o primer precepto de la ley natural y, en virtud de esta forma, el ‘detener el coche en aquella esquina’ aparece como un fin para realizar, en razón del cual la proposición tiene una función orientativa de la acción. Ni la condición de fin de ‘detener el coche en aquella esquina’, ni la función orientativa de la proposición están de ningún modo presentes en la forma indicativa del enunciado. Por ello -y como Grisez y Finnis muestran en la respuesta a una objeción de McInerny⁸⁷⁵-, el único modo en una proposición práctica como ‘detén el coche en aquella esquina’ podría deducirse de otra enunciativa como ‘el semáforo de la esquina está en rojo’ sería por la presencia, en el razonamiento, de una premisa anterior en la que se encontrase presente la orientación a la acción que impone el primer principio práctico, como sería la proposición ‘se debe detener el coche

⁸⁷⁴ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 189.

⁸⁷⁵ Vid. Ralph MCINERNY. “The Principles of Natural Law”, p. 11.

ante los semáforos en rojo'⁸⁷⁶, en lo que siguen, exactamente, el mismo tipo de argumentación que ha empleado el propio Hare⁸⁷⁷.

No obstante, en la respuesta de la NNLT a la *ley de Hume* queda todavía, una dificultad: los primeros principios prácticos -esto es, el primerísimo y aquellos que expresan la orientación a los bienes humanos básicos- son, como se ya se ha explicado y como manifiesta la última cita de Grisez, principios pre-morales. La referencia al gerundivo que hacía Finnis tenía una cierta ambigüedad, al señalar que el mismo gerundivo “*captura exactamente la directividad de lo que ‘es-para-ser hecho ... perseguido ... evitado’ en el sentido, no del ‘será’, sino del ‘debe ser’*”⁸⁷⁸, porque se corre el peligro de entender aquél ‘debe ser’ en sentido moral. Por ello es que, poco más adelante, el australiano añade que “[e]ste debe *es inteligible en un sentido en el que no es moral*”⁸⁷⁹, que es el sentido que estos autores han intentado expresar con el recurso a la fórmula ‘es-para-ser’. Y esta pre-moralidad de los primeros principios plantea, como se decía, una dificultad, porque si la prohibición de la *ley de Hume* es la de derivar juicios morales desde juicios no morales, entonces la afirmación del carácter directivo del primer principio no resuelve la cuestión, ya que sigue, aparentemente, siendo necesario dar un salto desde unas premisas no morales, que serían los principios prácticos, hacia las conclusiones propiamente morales. Pero, en realidad, esta dificultad es sólo aparente por dos razones: en primer lugar, el primer principio de la moral -como se ha explicado en el capítulo precedente- es, él también, un principio evidente e inderivable, de manera que no se trata de una conclusión moral a partir de premisas no morales. Y, en segundo lugar, y tal como han precisado los propios defensores analíticos de la *ley de Hume*, como Hare y Nowell-Smith, el verdadero

⁸⁷⁶ Vid. John FINNIS y Germain GRISEZ . “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerney”, p. 24.

⁸⁷⁷ Vid. R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 46-47.

⁸⁷⁸ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 86.

⁸⁷⁹ Ibid., p. 86.

problema se encontraría en la singularidad del lenguaje práctico, en el que se encuentra incorporado el lenguaje moral. Uno de los pasajes de Nowell-Smith previamente citados es de una claridad meridiana en este punto: “*el discurso práctico, del cual forma parte el discurso moral, no puede ser identificado con, ni reducido a, ningún otro tipo de discurso*”⁸⁸⁰. Esa identificación es la que lleva a la vulneración de la *ley de Hume*, como se advertiría nítidamente en la subordinación de la ética a la metafísica, que los autores de la NNLT rechazan enfáticamente, como se ve en Grisez: “[la] *metafísica consiste, exclusivamente, en verdades teóricas, desde las cuales la razón no puede derivar consecuencias prácticas*”⁸⁸¹ y en Finnis: “*la ley natural puede ser entendida, aceptada, aplicada y reflexivamente analizada sin explorar las cuestiones metafísicas*”⁸⁸². El discurso práctico es absolutamente autónomo, en sus principios, respecto del discurso teórico, de manera que entre ellos existe una distancia que impide dar saltos lógicos de uno a otro (lo cual no significa que no puedan complementarse y concurrir conjuntamente, en la unidad del sujeto cognoscente, para iluminarse mutuamente).

Pero entre los principios prácticos y el ‘debe’ moral no existe un abismo lógico insalvable, como el que existe entre enunciado teóricos y enunciados prácticos, porque lo que es distintivo del lenguaje moral ya está germinalmente presente en aquellos principios. Es más, una afirmación clave de la NNLT en esta cuestión será que “*el debe-ser que llama a una elección moralmente recta representa la plena directividad de los principios del conocimiento práctico*”⁸⁸³, es decir, el deber moral aparece como la propia orientación al fin que imponía el primer principio y que se expresaba primariamente en los principios

⁸⁸⁰ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 51.

⁸⁸¹ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 196.

⁸⁸² John FINNIS. “Natural Law and the ‘Is’-‘Ought’ Question: an Invitation to Professor Veatch”, pp. 275-276.

⁸⁸³ Germain GRIEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends” p. 125.

correspondientes a los bienes humanos básicos, pero llevada -esta orientación- a su máxima coherencia.

Por ello era relevante, en el edificio teórico de la NNLT sobre la razón práctica, la función lógica de las ‘exigencias básicas de razonabilidad práctica’ porque, como se explicó en su momento, estas son exigencias de la coherencia interna de la razón en su practicidad, esto es, en su directividad. Y, por ello, es el conjunto de estas exigencias, como explica Finnis en *Natural Law and Natural Rights*⁸⁸⁴, lo que permite la aparición en la mente del primer principio de la moral, del cual depende el sentido moral de las propias exigencias -por el que se constituyen en ‘modos de responsabilidad’-, y a partir del cual se derivan todas las normas morales concretas.

En este punto sirve de ayuda la consideración de aquella ambigüedad del ‘debe’ en aquél texto de Finnis citado más arriba: en realidad, se trata de que el deber puede ser entendido en un sentido amplio y en un sentido estricto: en sentido amplio, el deber expresa el es-para-ser general del primer principio, que puede llegar a tornarse normativo -sentido estricto- en tanto guarda coherencia con toda la directividad de la razón práctica, es decir, en la medida en que se trata de un es-para-ser que responde no sólo al primerísimo de los principios y a alguno más, sino a todos los primeros principios en su integridad. Esta es la condición fundamental que expresan las ‘exigencias básicas de razonabilidad práctica’ como un todo, y en ella se juega la rectitud moral de las acciones. Es ante la alternativa de una acción que no guarda esta plena coherencia con la directividad de la razón que el “*es-para-ser del conocimiento práctico llega a ser deber-ser*”⁸⁸⁵, porque es frente a tal alternativa de una acción que se aparta de la dirección de algún principio práctico que “[l]a directividad del conocimiento práctico llega a ser normatividad, porque lo que es-para-ser puede, actualmente, no llegar a ser y, aún así, seguir siendo

⁸⁸⁴ Vid. John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, pp. 155-156.

⁸⁸⁵ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends” p. 125.

racionalmente para-ser”⁸⁸⁶. Es decir, la propia razón práctica advierte que puede dirigir la acción de un modo tal que se aparte, al menos parcialmente, de su propia directividad, no realizando aquello que entiende que *es-para-ser* en un sentido más completo que aquello a lo cual dirige la elección.

No hay, entonces, salto indebido de los principios pre-morales del razonamiento práctico a los juicios morales, porque la forma racional de unos y otros es la misma. Y lo fundamental, de cara a la objeción contenida en la *ley de Hume*, es que unos y otros, en virtud de esa forma común, permanecen nítidamente diferenciados del discurso teórico o especulativo: “*los principios prácticos, y las normas y juicios prácticos que se derivan de ellos, establecen lo que debe ser (es-para-ser) y no lo que es o será*”⁸⁸⁷. A unos corresponde señalar el caso, a otros lo que *debe* (en sentido amplio) ser el caso. Estas dos funciones no son intercambiables, no se confunden entre sí, ni se prestan para las derivaciones lógicas que pretenden aquellos que no ven la radical diferencia que existe entre el orden del conocimiento especulativo y el orden del conocimiento práctico.

2.2. La autonomía de la razón práctica salva la objeción contenida en la tesis de la *falacia naturalista*.

Otra vez es necesario volver, brevemente, sobre el núcleo de la objeción que, para la teoría clásica de la ley natural, supondría la tesis de la *falacia naturalista*. Y quizá lo que mejor exprese ese núcleo sea el argumento de la pregunta abierta, desarrollado según las precisiones que Hare, Nowell-Smith y otros añadieron a la exposición original de Moore.

Como se recordará, la cuestión pasa por la prohibición lógica de identificar el bien (o cualquier otra noción o propiedad moral) con una

⁸⁸⁶ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends” p. 125.

⁸⁸⁷ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 87.

propiedad natural (en sentido amplio). Y tal prohibición lógica se funda en la afirmación de que el mismo bien no es una propiedad natural (a partir de lo cual aquella prohibición se sigue necesariamente, por aplicación del principio de tercero excluido). En tal dirección, lo que Hare y Nowell-Smith van a afirmar es que la proposición ‘el bien (o cualquier otra noción moral) no es una propiedad natural’ es una verdad analítica, esto es, que basta la comprensión de los términos de la proposición para advertir la necesaria verdad de la misma. Y la razón de esto es que los términos que designan propiedades naturales pertenecen al lenguaje teórico, mientras que los términos que designan propiedades morales se hallan en el ámbito del lenguaje práctico, siendo que ambos tipos de lenguaje cumplen funciones totalmente distintas.

Esta razón se prueba (por vía negativa, esto es, por reducción al absurdo de su contradictoria), mediante el argumento de la pregunta abierta que, purificado de las debilidades con que se halla en la exposición de Moore, se podría presentar en el siguiente silogismo hipotético, con el que L. W. Sumner sintetiza la posición de Hare sobre la materia⁸⁸⁸, y que aquí traducimos a cierto lenguaje iusnaturalista (para que se advierta el modo en que algunas corrientes de esta doctrina quedarían, según la tesis de la *falacia naturalista*, invalidadas por esta objeción):

- a) Si la proposición ‘la acción A es buena’ significa ‘la acción A es conforme a la naturaleza’, entonces la proposición ‘esta acción A, que es conforme a la naturaleza, es buena’ significa ‘esta acción A, que es conforme a la naturaleza, es conforme a la naturaleza’.
- b) La proposición ‘esta acción A, que es conforme a la naturaleza, es buena’ se usa para valorar positivamente la acción A.

⁸⁸⁸ Vid. L. W. SUMNER. “Hare's Arguments Against Ethical Naturalism”, p. 785.

- c) La proposición ‘esta acción A, que es conforme a la naturaleza, es conforme a la naturaleza’ no puede ser usada para valorar positivamente la acción A.
- d) Luego, ‘esta acción A, que es conforme a la naturaleza, es buena’ no significa ‘esta acción A, que es conforme a la naturaleza, es conforme a la naturaleza’. Y, consecuentemente, la proposición ‘la acción A es buena’ no significa ‘la acción A es conforme a la naturaleza’.

Desde luego, algún iusnaturalista argumentará negando la segunda menor (premisa c) y afirmando que la proposición ‘esta acción A es conforme a la naturaleza’ sí se puede usar para valorar positivamente la acción A, precisamente porque la bondad moral se define en términos de conformidad a la naturaleza; pero los defensores de la tesis de la *falacia naturalista* derribarán este argumento demostrando que tal definición es meramente estipulativa, demostración que se lograría en la afirmación de la validez de la pregunta sobre la bondad de la acción A, una vez que se sabe que es conforme a la naturaleza.

Hay un ejemplo material -que, de hecho, ha sido largamente discutido por las diversas tradiciones iusnaturalistas- que permitiría ilustrar nítidamente la importancia de la validez de aquella pregunta para derribar las definiciones estipulativas de los naturalistas (incluidos los iusnaturalistas). Se trata del relato bíblico en el que Dios manda a Abraham realizar el sacrificio de su hijo Isaac. Si se define la bondad o el deber moral por referencia a la voluntad de Dios, entonces el argumento de Hare se podría ejemplificar del siguiente modo:

- a) Si la proposición ‘tal acción es buena’ significa ‘tal acción es conforme a la voluntad de Dios’, entonces la proposición ‘el sacrificio de Isaac, que es conforme a la voluntad de Dios, es una acción buena’ significa ‘el sacrificio de Isaac, que es conforme a la voluntad de Dios, es conforme a la voluntad de Dios’.

- b) La proposición ‘el sacrificio de Isaac, que es conforme a la voluntad de Dios, es una acción buena’ se usa para valorar positivamente el sacrificio de Isaac.
- c) La proposición ‘el sacrificio de Isaac, que es conforme a la voluntad de Dios, es conforme a la voluntad de Dios’ no puede ser usada para valorar positivamente el sacrificio de Isaac.
- d) Luego, ‘el sacrificio de Isaac, que es conforme a la voluntad de Dios, es una acción buena’ no significa ‘el sacrificio de Isaac, que es conforme a la voluntad de Dios, es conforme a la voluntad de Dios’. Y, consecuentemente, la proposición ‘tal acción es buena’ no significa ‘tal acción es conforme a la voluntad de Dios’.

Por supuesto, no es relevante, aquí, la cuestión de fondo sobre la bondad o malicia del sacrificio de Isaac por su padre Abraham (ni tampoco, desde luego, el hecho de que la acción no se haya ejecutado). Hare, Nowell-Smith y cualquier defensor de la tesis de la *falacia naturalista* admitiría, como hipótesis, que la acción de Abraham es, de hecho, buena. Incluso podrían admitir que, siempre de hecho, sea buena toda acción que coincida con la voluntad de Dios (o que sea conforme con la naturaleza. No interesa, aquí, el tipo de propiedad natural con que se identifique al bien). Otra vez, algún hipotético iusnaturalista podría argüir que la proposición ‘el sacrificio de Isaac es conforme a la voluntad de Dios’ sí puede ser usada para valorar positivamente el sacrificio de Isaac, tanto cuanto la bondad se defina por su conformidad a la voluntad de Dios. Pero desde la tesis de la *falacia naturalista* le responderán -y aquí el ejemplo muestra con gran nitidez la fuerza del argumento analítico- que es absurdo negar que la pregunta ‘el sacrificio de Isaac por Abraham, que le mandó Dios ¿es una acción buena?’ es una pregunta que tiene sentido a pesar de aquella definición. Y tanto sentido tiene esta pregunta que, de hecho, los propios autores iusnaturalistas se la hacen, y llevan siglos discutiendo la cuestión.

El punto, en último término, es que si se identifica al bien con la conformidad a la naturaleza, o con la voluntad de Dios, o con

cualquier otra *cuestión de hecho*, entonces se ha hecho una definición indebida de la bondad que, en cuanto propiedad moral, no puede ser definida en términos que refieren a cuestiones de hecho, cualesquiera que sean estas cuestiones, porque en tal definición faltará el elemento distintivo del lenguaje moral, que es la orientación hacia la acción. Así, la clave está en que entre las proposiciones ‘la acción A es buena’ y ‘la acción A es conforme a la naturaleza’, hay una diferencia radical en la naturaleza de su función lingüística ya que, mientras la segunda es una proposición meramente descriptiva que pertenece al ámbito propio del conocimiento teórico, la segunda es una proposición valorativa que, como tal, pertenece al ámbito del conocimiento práctico.

Es sorprendente la identidad que se puede encontrar entre este argumento analítico y ciertos desarrollos de la NNLT. Así, por ejemplo, en la crítica de lo que él entiende como deformidad escolástica de la teoría clásica de la ley natural, Grisez plantea la siguiente cuestión:

*“En la teoría escolástica de ley natural, el primer principio de la razón práctica ha sido mal entendido, formulado no como lo hizo Santo Tomás, sino como un imperativo moral más general: ‘Haz el bien y evita el mal’. Sin embargo, el primer principio no es una norma moral, sino que rige igualmente el pensamiento moralmente bueno y moralmente malo. Por otra parte, un imperativo de hacer el bien y evitar el mal no sería evidente. Frente a este mandato, sería razonable preguntarse: ¿Por qué?”*⁸⁸⁹.

En su contexto, la cuestión es la siguiente: si no se entiende el primer principio en su función pre-moral, tal como ha sido explicado por la NNLT y, por el contrario, se lo concibe inmediatamente como el imperativo ‘haz el bien y evita el mal’, esto sólo tiene sustento en la identificación de la bondad moral con alguna propiedad natural (cuestión de hecho), como la conformidad a la naturaleza o a la

⁸⁸⁹ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, question C, paragraph 7.

voluntad de Dios. La razón de esto es que, si el primer principio no dirige todos los actos humanos, sino sólo aquellos moralmente rectos, entonces el principio en cuestión no tiene aquella función de imponer la base formal de toda la actividad práctica que es la que se expresa en el principio de finalidad. Esto es así porque, si tal base formal fuera distintiva del primer principio, entonces ninguna acción que se dirija a algún fin escaparía al influjo directivo del mismo. Como para los escolásticos (post tomistas) el primer principio es una norma moral, su forma esencial debe referir a algún principio o fuente de esa moralidad que no es, ya, práctica, porque nada hay práctico que preceda al primer principio.

Ejemplar paradigmático de esta deformación, sería la doctrina de Suárez⁸⁹⁰ y Vázquez, que integra -como fuente del contenido moral del primer precepto de la ley natural- tanto la referencia a la conformidad a la naturaleza -en la que estaría el principio de la rectitud de las acciones- como a la voluntad de Dios -en la que se hallaría la fuente de la obligatoriedad de las acciones rectas⁸⁹¹-. Finnis expone esto claramente:

“Vázquez y Suárez sostenían, en primer lugar, que, al discernir el contenido de la ley natural, el acto decisivo de la razón consiste en discernir preceptos de la forma ‘Φ es inconveniente respecto de la naturaleza humana, i.e. racional, y por tanto posee la cualidad de la malicia moral’ o ‘Φ conviene a la naturaleza humana, i.e. racional, y por tanto posee la cualidad de la rectitud moral y, si Φ es el único acto posible en un contexto dado, la cualidad adicional del débito o

⁸⁹⁰ Crosby intenta la defensa de Suárez frente a las acusaciones de Grisez y Finnis. Vid. John CROSBY. “The Encounter of God and Man in Moral Obligation”, en *The New Scholasticism* LX, 1986, pp. 317-355.

⁸⁹¹ También Grisez sintetiza la doctrina iusnaturalista de Suárez en estas dos tesis. Vid Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 194. Por otra parte, estas tesis serían, también, distintivas del pensamiento de Hugo Grocio, manifestándose así la unidad de la modernidad racionalista en la concepción de la ley natural. Vid. John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 77.

necesidad moral' [...] Suárez y (al parecer) Vázquez sostenían que la obligación es esencialmente el efecto de un acto de voluntad de un superior dirigido a mover la voluntad de un inferior”⁸⁹².

En tal modo de entender el primer principio práctico y la fuente de la moralidad humana es que la última parte del pasaje de Grisez citado poco más atrás manifiesta su íntima identidad con el argumento analítico de la pregunta abierta. En efecto, la cuestión es que, señalado el primer principio como un imperativo moral, la fuente de su moralidad sólo podrá hallarse en alguna cuestión de hecho, pre-práctica (la conveniencia con la naturaleza y la voluntad de Dios, según la doctrina de Suárez y Vázquez). Así, el contenido del precepto ‘Haz el bien y evita el mal’ es equivalente a ‘Haz lo que es conforme a la naturaleza y a la voluntad de Dios y evita lo contrario’, pero tal imperativo no puede ser evidente, porque el bien y el deber no pueden ser definidos en término naturales, de manera que frente a semejante mandato siempre tendrá sentido la pregunta ‘¿por qué?’. Es en realidad, la misma pregunta abierta tal como la han planteado Hare o Nowell-Smith: si ‘Haz el bien’ significa ‘Haz lo que es conforme a la naturaleza y a la voluntad de Dios’, entonces ‘bueno’ significa ‘conforme a la naturaleza y a la voluntad de Dios’; pero la pregunta ‘¿es bueno (o debe hacerse) esto, que es conforme a la naturaleza y a la voluntad de Dios?’ es una pregunta que tiene sentido. Es, de hecho, exactamente la pregunta que hacía Grisez respecto del precepto moral ‘Haz el bien y evita el mal’: “[f]rente a este mandato, sería razonable preguntarse: ¿Por qué?”⁸⁹³. ‘¿Por qué debe hacerse el bien, o lo que es conforme a la naturaleza y a la voluntad de Dios?’ es una pregunta que tiene sentido en la medida en que el precepto, como tal, no tiene una justificación auténticamente práctica en sí mismo.

Aunque con otros matices, el problema sería el mismo en ciertas interpretaciones contemporáneas de la obra del Aquinate, como se

⁸⁹² John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 78.

⁸⁹³ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 7, question C, paragraph 7.

evidenciaría, por ejemplo, en la siguiente afirmación de McInerny: “[e]l juicio de que algo es bueno presupone y depende del conocimiento teórico de la cosa juzgada como buena [...] Este es el sentido de la insistencia en que los juicios valorativos se basan en la naturaleza y en el conocimiento de la naturaleza”⁸⁹⁴. Si el juicio ‘X es bueno’ es dependiente de cualquier conocimiento teórico de X, esto sólo podría deberse al hecho de que la bondad de X está subsumida en alguna verdad teórica sobre X, lo cual implica identificar la bondad con aquella verdad teórica, cualquiera que sea, y en esto consiste el error de los naturalismos.

Como resulta bastante claro de la sola consideración del problema, la solución de la NNLT radica, al igual que en el caso de la objeción contenida en la *ley de Hume*, en la afirmación de la autonomía operativa de la razón práctica. La razón de esto es que una doctrina de la ley natural sólo salvará la objeción contenida en la tesis de la *falacia naturalista* en la medida en que sea capaz de justificar sus términos valorativos sin el recurso a la naturaleza ni a cualquier otra cuestión de hecho. Es menester que el discurso práctico sea práctico desde sus orígenes más remotos, y que en nada sea dependiente de verdades teóricas previas.

No parece necesario insistir demasiado en el hecho de que los defensores de la NNLT consiguen sostener esta independencia del discurso práctico mediante la afirmación de la inderivabilidad de los primeros principios y, sobre todo, mediante la afirmación de que el primer principio de la razón práctica, o primer precepto de la ley natural, es un principio que dirige todos los actos de la razón en su dimensión directiva de la acción, independientemente de la moralidad de la acción dirigida, a semejanza del primer principio de la razón especulativa, que dirige todo juicio teórico, independientemente de su verdad o falsedad. Ésta es la clave de bóveda de la solución de la NNLT, porque sólo desde esta consideración de la naturaleza del

⁸⁹⁴ Ralph MCINERNY. *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*. Catholic University of America Press, Washington, 1992, pp. 191-192.

primer principio se puede afirmar que la noción de bien -en él contenida, y de la cual es dependiente toda la terminología práctica posterior, incluida la terminología propia del lenguaje moral- es una noción que no refiere más que a aquél aspecto de su inteligibilidad que es el fin, de manera que el primer principio no hace más que imponer al discurso práctico su forma propiamente práctica, que es el principio de finalidad, esto es, la necesidad de que toda acción este orientada a un fin.

Como prueba definitiva del carácter no naturalista de una teoría de la ley natural que se funda sobre la autonomía de la razón práctica en los términos explicados por la NNLT, se puede intentar el ejercicio de invertir el test que Hare ha propuesto para descubrir a las teorías éticas naturalistas. Como se recordará, aquél test constaba de dos momentos. En el primero era necesario verificar que la teoría naturalista -esto es, aquella teoría ética que pretendía deducir sus juicios morales a partir de enunciados de hecho- no ponía, entre sus premisas aparentemente fácticas o descriptivas, términos encubiertamente valorativos:

“Supongamos que alguien pretende que puede deducir un juicio moral, u otro juicio valorativo, a partir de un conjunto de premisas puramente fácticas o descriptivas, apoyándose para ello en alguna definición que establece que V (una palabra valorativa) significa lo mismo que C (una conjunción de predicados descriptivos). Primero tenemos que asegurarnos de que C no contiene ninguna expresión encubiertamente valorativa (por ejemplo, ‘natural’, o ‘normal’, o ‘satisfactorio’ o ‘necesidades humanas fundamentales’). Casi todas las llamadas ‘definiciones naturalistas’ no superan este test, porque para que una definición sea genuinamente naturalista no debe contener ninguna expresión para cuya aplicabilidad no haya un criterio definido que no suponga la formulación de un juicio valorativo”⁸⁹⁵.

⁸⁹⁵

R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 94-95.

Para la teoría de la ley natural defendida por la NNLT es necesario invertir el test, puesto que, precisamente, no pretenden deducir juicios morales a partir de premisas descriptivas. La cuestión, con esta teoría, no es probar que su definición naturalista de los términos valorativos falla en la fundación del lenguaje moral (que es lo que quiere probar Hare respecto de las teorías naturalistas) sino exactamente lo contrario: se trata de probar que no estamos frente a una teoría ética naturalista. Por ello, si en el test de Hare había que asegurarse que la definición naturalista no contenía términos encubiertamente valorativos, con la teoría de la NNLT hay que asegurarse de que en los fundamentos del discurso práctico no hay términos encubiertamente naturalistas.

Esto es, de hecho, lo que sucedería con cualquier teoría de la ley natural que, en el contenido del primer principio, pusiera el bien trascendental, o el bien moral, o cualquier otro bien determinado. De aquí la importancia central de la insistente afirmación de Grisez, Finnis y Boyle: “*el primer principio de la razón práctica prohíbe una vida sin dirección, no prohíbe de la misma manera toda clase de irracionalidad en el pensamiento práctico*”⁸⁹⁶, lo cual es posible porque el ‘bien’ del primer principio “*no es una expresión trascendental que denote todas las cosas*”⁸⁹⁷, a la vez que es del todo inapropiado “*identificar el bien en cuestión con el valor moral*”⁸⁹⁸. En la medida en que el primer principio de la razón práctica se limita a su función formal, entonces queda asegurada la aprobación de la primera parte de este test invertido: en los fundamentos del discurso práctico, tal como éste es entendido en la doctrina de la NNLT, no hay ningún término encubiertamente naturalista.

⁸⁹⁶ Germain GRISEZ, Joseph BOYLE & John FINNIS. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, p. 121.

⁸⁹⁷ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 199.

⁸⁹⁸ Ibid., p. 184.

La segunda parte del test de Hare consistía, ya derechamente, en la formulación de la cuestión a la que refiere el argumento de la ‘pregunta abierta’:

“Si la definición satisface este test tenemos que preguntar, a continuación, si su proponente desea alguna vez encomiar algo por ser C. Si dice que sí, sólo tenemos que señalar que su definición torna esto imposible, por las razones dadas. Y claramente, no podría decir que nunca desea encomiar algo por ser C; porque encomiar cosas por ser C constituye el objeto de su teoría”⁸⁹⁹.

Y ante esta cuestión, como ya se ha visto, la NNLT puede responder con la invalidez de la propia pregunta, porque ella sólo tiene sentido en la medida en que se ha definido el bien moral mediante el recurso a propiedades naturales. En este punto, es el origen y la formulación del primer principio de la moral el que manifiesta de modo definitivo la inmunidad que, frente a esta objeción, tiene una teoría de la ley natural que se basa en la afirmación de la autonomía operativa de la razón práctica. En efecto, si el primer principio de la moral se formula como el mandato de que *“uno debe elegir y querer aquellas posibilidades, y sólo aquellas, cuyo deseo sea compatible con el desarrollo humano integral”⁹⁰⁰*, y se entiende que tal mandato no constituye más que *“la demanda de ser completamente racional”⁹⁰¹*, esto es, que tal mandato tiene su origen en la consideración integral de las exigencias de razonabilidad práctica, supuesto el descubrimiento -mediante la experiencia- de los bienes humanos básicos (pre-morales) y su expresión práctica en unos principios que llevan la forma impuesta por el primer precepto de la ley natural (igualmente pre-moral), entonces se entiende que en las proposiciones morales no se ha salido, en ningún momento, del ámbito estrictamente práctico de la razón en su función directiva de la

⁸⁹⁹ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, pp. 94-95.

⁹⁰⁰ Joseph BOYLE, John FINNIS & Germain GRISEZ. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, p. 283.

⁹⁰¹ John FINNIS. “Legal Reasoning as Practical Reason”, p. 215.

acción. Por ello, unas proposiciones como ‘no debes atentar contra el bien humano de la vida’ o ‘es bueno que busques salir de la ignorancia’ no suponen la definición del deber o del bien moral en términos de su identificación con las exigencias de la naturaleza. No se trata, ya, de que el homicidio sea contrario a la dimensión biológica de la naturaleza humana, o la ignorancia contraría la naturaleza intelectual. Se trata de que el homicidio y la ignorancia culpable son, mirada la racionalidad práctica en su conjunto, acciones sin sentido. Suponen una incoherencia interna. Obrar de un modo moralmente recto, en cambio, no es más que responder a *“la directividad unitaria o integral de los primeros principios cuando están tomados, no uno a uno, sino todos juntos, y no como realizables en una persona o en un grupo seleccionado arbitrariamente, sino en todas las personas y las comunidades humanas”*⁹⁰².

Y en tal contexto, no hay espacio para la pregunta que propone Hare en la segunda parte de su test. Por el contrario, con esta teoría se habría dado una respuesta integral al problema del origen del lenguaje práctico y, más específicamente, moral (resolviendo, de paso, las dificultades que los propios analíticos han tenido, ya desde Moore, para explicar este origen).

⁹⁰²

John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 124-125. En esta obra, que versa sobre el pensamiento de Santo Tomás, Finnis advierte que el primer principio de la moralidad, tal como lo ha entendido él junto a Grisez, Boyle y el resto de la NNLT, no se encuentra en la filosofía moral del Aquinate (Vid. *ibid.* p. 131, nota g), aunque sí se encontrarían sus fundamentos, a los cuales refiere la cita aportada.

3. DIFICULTADES DE LA TESIS DE LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA Y DE LA RESPUESTA DE LA *NEW NATURAL LAW THEORY* A LAS OBJECIONES CONTEMPORÁNEAS.

La presente sección tiene por objeto, como su título lo indica, mostrar algunas dificultades de la respuesta de la NNLT a las objeciones contemporáneas. Es pues, una sección ya no meramente expositiva de la doctrina de esta corriente del iusnaturalismo, sino crítica de la misma. Ahora bien, las críticas que aquí se van a presentar tienen una doble naturaleza: por una parte, discuten la interpretación que, en el seno de la NNLT, se ha hecho de la exposición de Tomás de Aquino de la teoría clásica de la ley natural y, en este sentido, la asociación de las tesis de la NNLT a supuestos que son ajenos a la filosofía del Aquinate es, ya, una crítica de aquella interpretación. Es lo que sucede, de hecho, con la afirmación de supuestos nominalistas, empiristas y kantianos en el modo en que la NNLT comprende la razón práctica. Por ello, aunque en estas páginas habrá referencias a la que, estimamos, es la filosofía auténtica de Tomás de Aquino, esas referencias serán sintéticas y traídas a colación, exclusivamente, a modo de contraposición con aquellos supuestos que le son ajenos. El quinto y último capítulo de esta tesis se dedica a la exposición expresa de la teoría del Aquinate sobre la razón práctica, de manera que aquellas referencias sintéticas encontrarán, en ese capítulo, una elaboración más completa y, a su vez, en cuanto que la interpretación de la filosofía de Tomás de Aquino allí ofrecida es alternativa a aquella de la NNLT, también completa este primer aspecto de la crítica que aquí hacemos de esta corriente contemporánea del iusnaturalismo tomista.

Pero hay un segundo aspecto de la crítica que ahora se desplegará que es más importante que el primero. La perspectiva de esta sección, y del trabajo en su conjunto, no es simplemente interpretativa de un autor determinado en la historia de la filosofía, como es Tomás de Aquino, sino que se atiende a este autor y a su doctrina en razón de un interés sustantivo por la realidad de las cosas

que esta doctrina trata -en este caso, el estatuto de la razón práctica y su relación con la especulativa-, en el supuesto de que este autor ilumina singularmente esa realidad, y permite aproximarse a una solución coherente de los problemas y dificultades que tal realidad plantea. Por ello, en las críticas aquí desplegadas en torno a los supuestos nominalistas, empiristas y kantianos de la teoría de la razón práctica de la NNLT importa, más que su divergencia e incompatibilidad con los principios tomistas, su carácter erróneo que, estimamos, impide un despliegue de la teoría sobre la razón práctica que sea plenamente coherente y, a la vez, dé respuesta satisfactoria a la multitud de problemas y dificultades que esta realidad plantea.

Como ya se ve, por esta breve introducción, la crítica de la presente sección se ordena según aquellos supuestos implícitos de la teoría de la NNLT aunque, a partir de ellos, se intenta una crítica sustantiva de la misma teoría, así como de su respuesta a las objeciones contenidas en la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*.

3.1. Nominalismo y empirismo como supuestos de la admisión de validez de las objeciones de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*.

Grisez, Finnis, Boyle y demás autores de la NNLT no son, desde luego, defensores del nominalismo, ni menos del empirismo. Todos ellos, de hecho, se sitúan a sí mismos en aquella tradición filosófica que cuenta a Aristóteles y Santo Tomás como sus dos más grandes referencias (a pesar de que, unos más que otros, se distancien de ciertas tesis comunes y fundamentales de esa tradición). No obstante, en su singular y novedoso desarrollo de la teoría clásica de la ley natural, se encuentran implícitamente presentes ciertos supuestos que, a nuestro juicio, sí son nominalistas y empiristas. En la presente sección se intentará poner de manifiesto la presencia implícita de esos supuestos, a partir de algunas cuestiones puntuales que dicen relación con la concesión de validez a las objeciones contenidas en las tesis de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*.

En los dos primeros capítulos ya se ha mostrado cómo es que el nominalismo y el empirismo son constitutivos de aquellas tesis. En el caso particular de la *ley de Hume*, este carácter nominalista y empirista era muy claro en las premisas que llevaban a concluir la imposibilidad de la derivación del deber a partir del ser. Entre aquellas premisas estaban: a) que el único contacto cognoscitivo con lo real se da en la experiencia de los individuos materiales; b) que el conocimiento es, consecuentemente, primordialmente de lo individual; c) que lo universal pertenece, exclusivamente, al orden del lenguaje; y d) que las nociones propias del lenguaje moral, como el ‘deber’, no proceden de la experiencia ni, en consecuencia, pertenecen al mundo de los hechos. Supuesta la afirmación lógica de que no se puede derivar nada que no esté, al menos implícitamente, en las premisas, y entendido que el ‘deber’, y las demás propiedades morales, no pueden estar implícitamente presentes en las premisas fácticas -a las que se reduce el orden del ‘ser’, en conformidad con las proposiciones antedichas-, porque sólo cabría tal presencia en relación a una naturaleza universal que excediera a la realidad individual expresada en los enunciados de hecho -cosa que es imposible-, entonces se concluye que el ‘deber’ no se puede derivar del ‘ser’.

Aunque, de hecho, los autores de la NNLT rechazarían las tres primeras premisas del argumento analítico consignado como *ley de Hume*, lo cierto es que conceden validez al mismo, en lo cual manifiestan que, al menos inconscientemente, asumen ciertas precomprensiones que determinarán todo el desarrollo de su teoría. Sólo a modo ejemplar, se intentará ilustrar esto con el caso del ‘deber’, que es una noción que muestra claramente la tensión que existe, en la doctrina de la NNLT, entre ciertos supuestos analíticos y la teoría clásica de la ley natural.

Que no es posible introducir en una conclusión elementos conceptuales que no están explícita o implícitamente presentes en las premisas, es una verdad bien conocida por todos aquellos que se ajustan mínimamente a las reglas de la lógica natural. Así, concluir una proposición cuya cópula consiste en un *debe*, como consecuente

de un razonamiento cuyo antecedente está conformado exclusivamente por premisas cuyas cópulas son un *es*, pareciera atentar directa y claramente contra la regla anterior. Sin embargo, antes de afirmar tal cosa es necesario cerciorarse de que el *debe* no se encuentra implícitamente contenido en aquellas premisas, en cuyo caso, el error lógico denunciado sería sólo aparente.

Ahora bien, en la tradición del iusnaturalismo clásico, el deber ha sido entendido como la *necesidad moral*⁹⁰³, esto es, como aquella necesidad racional de ciertos actos libres para alcanzar algún fin, lo cual supone, desde luego, el conocimiento intelectual del fin y del acto mismo como conveniente o necesario respecto de ese fin. En la misma NNLT se defiende esta noción del deber, como pone de manifiesto Finnis cuando, comentado los distintos sentidos y acepciones de ‘obligación’, sostiene que “*todas esas expresiones y nociones pueden referirse a alguna forma o formas de necesidad racional*”⁹⁰⁴. Ahora bien, como no todos los fines que se presentan al hombre son, a su vez, necesarios, la noción de deber se amplía o restringe según que menos o más se siga la línea de la necesidad de los fines. De este modo, y para poner un ejemplo, en el más amplio de los sentidos del deber se puede decir que el ladrón *debe* descerrajar la puerta para entrar a la casa que quiere robar, aunque inmediatamente se percibe que en este caso no es posible asignarle al deber su sentido más propio y restringido, que es aquél que asociamos a la noción de *obligación*. La razón de lo anterior es que la línea de la necesidad de los fines se quiebra rápidamente en el acto del ladrón: comparado el fin de robar con el orden de la razón, esto es, con el bien humano mismo, se manifiesta inmediatamente como no sólo innecesario, sino como

⁹⁰³ Sobre el modo clásico de entender, en las escuelas tomistas, la naturaleza del deber u obligación, vid. Octavio Nicolás DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 3ª ed., Madrid, 1969, pp. 411-424; también Héctor HERNÁNDEZ “Obligación ético-jurídica, naturaleza y recta razón (Una cuestión en I-II, 94, 2)”, en “Ethos” 12-13, 1985, pp. 161-180.

⁹⁰⁴ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 325.

derechamente inconveniente o contrario a aquél bien, bien que en el orden de la intención es un fin anterior al de robar.

Así, el deber en su sentido más estricto -la obligación- aparecerá a la razón en relación con aquellos actos que se manifiestan como convenientes o necesarios para la realización de unos fines que se remontan, sin ruptura, a aquél fin que es necesario en sí mismo y, por tanto, causa de la necesidad de los demás. En otras palabras, el deber u obligación en sentido moral, que es su sentido más estricto, consiste en la necesidad de los actos para el bien propiamente humano, esto es, la posesión del bien en sí al cual se dirige según su naturaleza intelectual, y en el cual el hombre alcanza su perfección y la felicidad. En otras palabras, la obligación en sentido moral consiste en la necesidad racional de aquello que es para el fin último⁹⁰⁵.

Atendida y entendida esta noción de deber -que es dependiente, como se aprecia, de una cierta noción de fin humano- no es difícil descubrir que en los juicios sobre el orden propio de la naturaleza humana, formulados con la cópula *es*, se hallan pre contenidos juicios relativos al deber⁹⁰⁶. La clave para obtener esta conclusión radica en la asociación de las nociones de naturaleza y fin o, en otros términos, en la comprensión de la naturaleza humana como una naturaleza tendencial.

Esto no significa, desde luego, sostener -como pretenden algunos analíticos (y también algunos tomistas)- que para el iusnaturalismo tomista los principios del obrar sean conclusiones de razonamientos especulativos. Pero sí implica que en aquellos principios se encuentra intelectualmente presente al hombre, de modo natural, su fin propio: cuando éste se tiene presente a sí mismo,

⁹⁰⁵ Todos estos nombres (fin último, felicidad, perfección, bien en sí, bien propiamente humano) admiten y exigen matices y distinciones. Algunas de estas distinciones serán abordadas en el próximo capítulo. Ahora mismo es suficiente un aproximación general a estas cuestiones, en orden, exclusivamente, a la comprensión de la noción de 'deber'.

⁹⁰⁶ Vid. Javier HERVADA. *Introducción crítica al derecho natural*. EUNSA, Pamplona, 2001, 10ª edición, pp 147-148.

condición de toda actividad humana regida por aquellos principios, tiene presente una naturaleza inclinada a unos fines en los cuales se realiza su perfección. Esta presencia intelectual y natural del fin propio del hombre no debe ser confundida con una suerte de reflexión metafísica sobre dicho fin previa a toda actividad práctica sino, más bien, como una cierta posesión del mismo fin proporcionada a la inclinación natural que al él se tiene, y que se da según el modo de la participación en el ser que recibe la creatura: por participar el hombre en el ser según un grado intelectual, entonces el fin al cual naturalmente se inclina se halla presente a él de un modo igualmente intelectual⁹⁰⁷. Pero Grisez, Finnis et al. Han negado expresamente que el concepto metafísico de participación tenga relevancia para la

⁹⁰⁷ Esta distinción se puede descubrir en diversos pasajes de la obra del Aquinate. Basten aquí dos, a manera de ejemplo. Ambos se refieren al modo y la necesidad del conocimiento de Dios como fin último del hombre: “[A]unque Dios sea el último fin en la consecución y el primero en la intención del apetito natural, no es preciso, sin embargo, que sea el primero en el conocimiento del alma humana que se ordena al fin, sino en el conocimiento del que ordena, como en otras cosas que con apetito natural tienden a su fin. Es conocido e intentado, sin embargo, desde el principio en una cierta generalidad, en cuanto el alma apetece ser y vivir bien”. (“[Q]uamvis Deus sit ultimus finis in consecutione et primus in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet quod sit primus in cognitione mentis humanae quae ordinatur in finem, sed in cognitione ordinantis, sicut et in aliis quae naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur tamen a principio et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse et bene vivere”). Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 3 ad 4; “[T]enemos naturalmente impreso un conocimiento común del ser de Dios, bajo cierta confusión, en el sentido de que Dios es la suma felicidad del hombre, y desea el hombre la felicidad; y lo que naturalmente es deseado por el hombre, naturalmente es conocido por él. Pero no es esto en lo que consiste el conocer de un modo absoluto el ser de Dios; como el conocer que viene alguien no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que venga” (“[C]ognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens”) S. Th. I, q. 2, a. 1, ad 1.

ética⁹⁰⁸, y con ello quedan impedidos de poner aquél conocimiento del bien en sí en el fundamento de la moralidad.

Ahora bien, si se entiende de este modo la relación entre el deber y la naturaleza, falla una de las premisas del argumento analítico de la *ley de Hume*, porque ya no es posible afirmar que los términos morales -como el deber- no se encuentren implícitamente presentes en enunciados especulativos. Aunque esto, como se ve, es dependiente de la afirmación de que en los individuos es posible conocer una naturaleza universal que excede aquella individualidad, es decir, es necesario advertir y rechazar los supuestos empiristas y nominalistas de la *ley de Hume*.

Por ello, conceder validez a la *ley de Hume* supone negar -o, al menos, ignorar parcialmente- aquella noción de naturaleza tendencial⁹⁰⁹. Y esto es lo que ha hecho, la NNLT, al quitar del horizonte de los primeros principios prácticos el fin último del hombre en su dimensión objetiva, transformando, aquellos principios, en unos principios meramente directivos de todos los actos humanos por igual, esto es, sin contenido moral o normativo, aproximándose, así, a una comprensión puramente formal de los mismos. Como ya se ha explicado, Grisez -en el artículo fundacional de la NNLT-, ha despojado de todo contenido material a la noción de bien presente en el primer principio: es una noción *trascendental*, pero no en sentido metafísico. Es transcendental, porque se extiende por igual a todos los bienes que pueden ser alcanzados en la acción humana, pero no es el *bonum* transcendental porque no refiere a nada real⁹¹⁰. La cuestión,

⁹⁰⁸ Vid. Craig BOYD. "Participation Metaphysics in Aquinas's Theory of Natural Law", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 79, n° 3, 2005, p. 441.

⁹⁰⁹ Lisska explica que esto lleva, en ultimo término, a una confusión entre los juicios prácticos y los juicios teóricos, con lo cual la argumentación de la NNLT termina, además, por fallar en su intento de superar la objeción de la *ley de Hume*. Vid. Anthony LISSKA. "Finnis and Veatch on Natural Law in Aristotle and Aquinas", en *The American Journal of Jurisprudence* 36, 1991, pp. 55-71.

⁹¹⁰ Vid. Germain GRISEZ. "The First Principle of Practical Reason", pp. 199 y ss.

como se recordará, nace de la analogía entre el orden de los principios especulativos y los principios prácticos: así como los primeros principios del entendimiento dan forma a todo juicio, incluso si es falso (porque no hay modo de afirmar lo falso como verdadero si no está presente el principio de no contradicción, según el cual aquello que es verdadero no puede ser igualmente falso a la vez y bajo el mismo respecto -como se ve claramente en la negación del mismo principio de no contradicción-), del mismo modo, los primeros principios prácticos darían forma a toda acción. En su núcleo, esta analogía entre los órdenes especulativo y práctico se halla verdaderamente en Santo Tomás. Lo que no ve el franco-norteamericano -ni, con él, Finnis y demás autores que les siguen en este punto-, es que, para el Aquinate, los axiomas del intelecto no son sólo principios lógicos, sino también ontológicos: se hallan presentes en todo lo real en cuanto que lo real es verdadero (inteligible, adecuado al intelecto) y que, por ello, cuando, en el ejemplo anterior, se niega el principio de no contradicción, la misma presencia del principio en esa negación manifiesta la deformidad de tal juicio. Asimismo, aunque el primer principio práctico se encuentra de algún modo presente en toda acción, incluso en la acción desordenada, su carácter moral y no puramente formal o directivo es el que manifiesta la deformidad de aquella acción desordenada.

De esta manera, en la admisión de la validez de la *ley de Hume* se han concedido unos supuestos analíticos -que, en su raíz, son nominalistas y empiristas- en el modo de concebir, al menos, tres nociones fundamentales para teoría clásica de la ley natural: la noción de bien, la noción de naturaleza y la noción de deber.

En primer lugar, la comprensión formalista de la noción de bien en el primer principio práctico sólo puede ser una exigencia de la negación nominalista del carácter común del ser en todos los entes, a partir de la cual tampoco será posible afirmar una bondad trascendental porque, como ya se ha explicado, la afirmación del bien como propiedad común de todo lo que existe se funda en la afirmación de la verdad y la entidad del ente, doctrina claramente afirmada por el

Aquinate⁹¹¹. Y, sólo desde esta deformidad en la comprensión del bien, resulta también imposible afirmar al bien particular como participación del bien en sí, ni tal participación como fundamento del orden moral.

Coherentemente con este defecto en la concepción del bien humano, se concede, también, una noción de naturaleza en la que ya no cabe la integración en ella de la disposición al fin, según la cual no hay real separación entre el orden del ser y el orden del deber, como advierte nítidamente Lisska: “[n]o hay dicotomía hecho/valor, porque el ‘valor’ -en este caso, el ‘fin’ del proceso natural-, es el resultado del desarrollo normal del ‘hecho’ -en este caso, la propiedad disposicional-”⁹¹². Es necesario insistir en el hecho de que los autores de la NNLT no advierten todas las consecuencias que se siguen de la admisión de validez a las objeciones contemporáneas pero, en la práctica, operan -en este punto- con una noción de naturaleza que, en definitiva, no es más próxima a la de Santo Tomás que a aquella de Moore: “[c]on ‘naturaleza’ doy y he dado a entender lo que constituye el tema de las ciencias naturales y también de la psicología. Puede decirse que incluye todo lo que ha existido, existe o existirá en el tiempo”⁹¹³, donde el objeto de las ciencias naturales y la psicología no es más que aquellas cuestiones de hecho que aparecen en la experiencia -externa e interna-, y que está determinado por el carácter radicalmente individual de esas mismas cuestiones de hecho, en el cual se halla la única realidad cognoscible (que se identifica con la naturaleza): “la realidad no es más que facticidad, hechos dados aquí y ahora, situados en las coordenadas de espacio y tiempo, captables únicamente por la vía de la sensibilidad”⁹¹⁴. Como es evidente, en semejante naturaleza no cabe la posibilidad de integrar la ordenación

⁹¹¹ Vid. S. Th. I, q. 16, a. 4, ad 2.

⁹¹² Anthony LISSKA. *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, p. 199.

⁹¹³ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 118.

⁹¹⁴ Modesto SANTOS CAMACHO. *Ética y filosofía analítica*, p. 504.

tendencial a un bien real que no se agota en la sensibilidad, cosa que advierte, también, muy claramente Lisska:

“Al considerar la ontología que sustenta la tesis de la falacia naturalista [...] aparece que la dicotomía hecho/valor asume, como presupuesto teórico, una ontología de propiedades simples, discretas y completas. [...] Teniendo en cuenta esta ontología, un ‘hecho’ se reduce fundamentalmente a un complejo de ‘simples’. Si un ‘simple’ es completo en y por sí mismo, no tiene sentido teórico que pueda hacerse del concepto de una disposición o de una potencialidad”⁹¹⁵.

Habiendo hecho una implícita concesión a tal noción de naturaleza, es evidente que los autores de la NNLT no podían poner en el primer principio de la razón práctica un bien real -ni menos un bien trascendental-, de manera que sólo cabía la posibilidad de situar, en aquél primer principio, la formalidad de la finalidad, que se impone como forma común a todos los actos propios de la razón práctica.

Por último, al modificar de este modo el sentido del primer principio, por la ausencia de una noción de naturaleza tendencial, queda, finalmente, modificada también la significación del deber u obligación: la necesidad racional, de la cual hablaba Finnis en el texto antes citado, ya no puede ser la necesidad racional de aquello en lo cual se alcanza o realiza el fin, sino que queda reducida a la necesidad impuesta por unas exigencias de razonabilidad que tienden, también, a la pura formalidad. Esto está expresamente señalado por Finnis:

“[T]odas [las cosas designadas por la noción de obligación] parecen referirse a lo que puede ser experimentado como un requerimiento de la conciencia, una pretensión sobre nuestro compromiso, nuestra decisión, nuestra acción. O también (pues esas experiencias se refieren típicamente al proceso de la estimación racional y del juicio práctico responsables), todas esas expresiones y nociones pueden referirse a alguna forma o formas de necesidad racional. El objetivo de este capítulo es explorar algunas de estas formas de necesidad

⁹¹⁵ Anthony LISSKA. *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*. Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 197.

racional, de estas exigencias (derivadas) de razonabilidad práctica”⁹¹⁶.

Como resulta claro, y por lo que no es necesario abundar en ello, estos supuestos nominalistas y empiristas que hemos intentado mostrar en relación con la *ley de Hume*, son los mismos que aparecen cuando los autores de la>NNLT se enfrentan a la *falacia naturalista*. Como dijera Prior, “*la esencia de lo que el profesor Moore llama falacia naturalista, es un caso especial de una falacia más general, esto es, aquella que consiste en deducir proposiciones éticas de otras proposiciones consideradas no éticas*”⁹¹⁷, de manera que, al ser un caso específico de violación de la *ley de Hume*, la *falacia naturalista* está sometida a las mismas categorías de pre-comprensión. No obstante el carácter más específico de esta segunda objeción, en la respuesta de la>NNLT a ella se evidencia más nítidamente el presupuesto general que condiciona su aproximación a las nociones de bien, naturaleza, deber, etc. Este presupuesto, como ya se ha señalado, es el de la autonomía operativa de la razón práctica respecto de la especulativa. Si el núcleo de la *falacia naturalista* consistía en la prohibición de definir los términos morales por su identificación con propiedades naturales, entonces la cuestión quedaría resuelta si el lenguaje práctico es completamente independiente.

Así, pues, en el modo en que es afirmada la autonomía de la razón práctica y, a partir de ella, en la manera en que son tratadas nociones como la de bien, la de naturaleza y la de deber u obligación, los autores de la>NNLT parecen no advertir aquella constante del pensamiento analítico que defiende las tesis de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*, que describía Santos Camacho: “[e]sta constante, a la que nos hemos referido en otras ocasiones no es otra que la

⁹¹⁶ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 325.

⁹¹⁷ A. N. PRIOR. *Logic and the Basis of Ethics*. Clarendon Press, Oxford, 1949, p. 95.

aceptación dogmática de los supuestos empiristas”⁹¹⁸ y, con los supuestos empiristas, sus raíces nominalistas.

3.2. Autonomía de la razón práctica y autonomía de la voluntad. Supuestos kantianos en el personalismo de la NNLT.

Como es bien sabido, Kant -al igual que Grisez, Finnis, Boyle, etc.⁹¹⁹- advierte algunas de las debilidades del iusnaturalismo racionalista. Especial atención dedica, el filósofo de Königsberg, a la cuestión de la imposibilidad de concebir la ley natural como una norma extrínseca al propio sujeto que es ordenado por ella. Es el problema de la heteronomía: puesto que la norma moral es el principio determinante de la acción recta, si tal norma moral fuese completamente extrínseca al sujeto, entonces habría una contradicción entre la propia norma moral y la libertad. En efecto, dado que la afirmación de la libertad supone la afirmación de que el sujeto libre, cuando actúa, actúa por sí mismo y no movido por causas exteriores, entonces poner el principio de la rectitud moral en una norma extrínseca supondría afirmar una contradicción entre el obrar moralmente recto y la libertad: para que una acción fuese buena no podría responder a un movimiento que tiene su principio último en el mismo sujeto sino, más bien, al sometimiento absoluto de la propia acción al imperio de otro (aquel que impone la norma moral. Da igual, en este punto, si se trata de Dios, o de la naturaleza como tal, o de cualquier otra posible concepción sobre la fuente de la norma moral natural), pero esto ya no es libertad. Grisez, mirando especialmente al defecto de las teorías morales consecuencialistas, hace suyas las razones de Kant recién expuestas, y las sintetiza del siguiente modo:

⁹¹⁸ Modesto SANTOS CAMACHO. *Ética y filosofía analítica*, p. 503.

⁹¹⁹ Grisez señala expresamente la coincidencia con Kant en la crítica de las corrientes iusnaturalistas erróneas, y llega a decir, del alemán, que “*la visión de Kant sobre los principios morales es más insuficiente que falsa*”. Germain GRIEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 4, Appendix.

*“Kant rechazaría [...] cualquier perspectiva que funde la moralidad en la eficacia de las acciones para la promoción de la felicidad humana. Piensa que tal teoría podría reducir la moralidad a una simple técnica y, así, despersonalizar a las personas humanas. En especial se da cuenta de que si la rectitud de una acción depende de su eficacia en el logro de objetivos limitados, entonces la libertad humana y, por tanto, la misma moral, serían imposibles”*⁹²⁰.

La cuestión es que, de hecho, acción moral (buena o mala) y acción libre son una y la misma cosa, por lo que aquella contradicción encierra un absurdo. Y, como solución de este absurdo, Kant opone, al iusnaturalismo racionalista y su concepción heterónoma de la ley moral natural, la afirmación de la autonomía de la voluntad, que formula del siguiente modo *“aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma”*⁹²¹, esto es, el significado mismo de la voz *autonomía* aplicado a la voluntad humana. De hecho, entiende que la misma afirmación de la libertad sólo tiene sentido en la perspectiva de esta autonomía, identificándose una y otra: *“¿acaso puede ser entonces la libertad de la voluntad otra cosa que autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?”*⁹²².

El problema de la heteronomía, tal como aparece en las teorías de la ley natural racionalistas, y tal como ha sido identificado por Kant, es el mismo problema que han descubierto y descrito, aunque en otros términos, los autores de la NNLT. En efecto, la derivación -por vía silogística- de la ley natural a partir de premisas sobre la naturaleza de las cosas o la voluntad de Dios, o la identificación de los términos valorativos con propiedades naturales -entendida la naturaleza en sentido estático, esto es, al modo del racionalismo-

⁹²⁰ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 4, Appendix.

⁹²¹ Immanuel KANT. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. A 87; Ak IV. Traducción y estudio preliminar de R. ARAMAYO. Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 440.

⁹²² Ibid., A 98; Ak IV, pp. 446-447.

lleva a la comprensión de la ley moral natural como una ley que se comporta de un modo semejante a las ‘leyes de la naturaleza’ que descubren las ciencias particulares; y es bien evidente que, en el contexto de semejante teoría moral, no hay espacio para la libertad - como lo denuncia Kant- ni para un discurso racional verdaderamente práctico -como lo denuncian los autores de la NNLT-. Sin embargo, tanto estos últimos como el filósofo alemán no advierten las raíces más profundas de las dificultades del iusnaturalismo racionalista, y tales raíces permanecen, en formas nuevas, en sus propias soluciones de la cuestión.

El problema del racionalismo es su fundamento nominalista, en virtud del cual entiende el ser y la naturaleza de modo univocista. Pues bien, el problema de la solución kantiana a la heteronomía del iusnaturalismo racionalista tiene exactamente la misma raíz: al hacerse imposible, ya desde Ockham, una predicación analógica del ser que permita elevarse del conocimiento de los particulares a la consideración de la perfección entitativa en su universalidad, se hace igualmente imposible la comprensión del *ser ente por participación*⁹²³ propio de la creatura y, de este modo, no es ya posible entender al ente finito racional como un ente que ha recibido el ser por participación en un grado de perfección cuasi-divino como es el ser intelecto, en virtud del cual se halla, en su mismo *esse*, y no obstante su finitud, abierto a la infinitud de la perfección y llamado a realizar en sí la totalidad de la perfección del universo. Como se verá en el próximo capítulo de este trabajo, para Santo Tomás es esta radical apertura de la creatura intelectual a la infinitud de la perfección la que explica su inclinación natural a esa misma perfección infinita, inclinación natural que es, consecuentemente, al bien en su infinitud, esto es, al bien en sí, y que se halla en la raíz de la posibilidad de que el entendimiento aprehenda que apetece el ente, de lo cual se sigue la razón de bueno.

⁹²³ Vid. Cornelio Fabro. *Participación y causalidad según Tomas de Aquino*. EUNSA, Pamplona, 2009, pp. 458 y ss.

Así, destruida la consideración analógica del ser, e impedida la consideración del *ser por participación* de la creatura, ha quedado igualmente destruido el fundamento último de la presencia del bien inteligible en la razón humana, y esto está muy presente en la concepción kantiana de la razón práctica, en la que se hace especialmente manifiesta una consecuencia de su criticismo, como es el fenomenismo. Canals Vidal explica nítidamente el vínculo que hay entre tal fenomenismo y la no consideración del *esse* del ser racional, sin el cual queda destruido todo principio de inteligibilidad real: “*este desconocimiento del ser de la mente pensante, [...] escindía la conciencia en una intuición fenoménica a la que Kant atribuyó sólo carácter sensible, y una apercepción pura, a la que no se atribuía sino la función formal de constitución de los objetos*”⁹²⁴. En lo que aquí interesa, esa no consideración de la apertura radical del ente intelectual a la infinitud de la perfección, le impide, a Kant, referir la acción de la voluntad a un bien distinto de aquél que es presentado por la experiencia sensible.

Aunque de un modo ciertamente diverso, los autores de la NNLT también han cerrado las puertas, al menos en lo que atañe al contenido del primer principio práctico, a la consideración de la inteligibilidad del bien -radicada en la apertura del ente intelectual creado a la infinitud de la perfección- como principio primero de todo el discurso racional práctico. Grisez, otra vez, muestra nítidamente la proximidad de su propia teoría con los postulados de Kant, como se ve en el modo en que explica la auto-referencia de la voluntad en la exposición kantiana de la rectitud moral:

“La bondad, piensa Kant, está completamente centrada en una buena voluntad, esto es, en la rectitud de nuestra actitud al elegir. ¿Pero qué constituye una actitud recta? Kant no puede responder a esta pregunta, excepto en términos de las normas internas del trabajo racional de la mente misma, porque ir más allá de estas normas

⁹²⁴ Francisco CANALS VIDAL. *Sobre la esencia del conocimiento*. PPU, Barcelona, 1987, p. 362.

(incluso por tomar en cuenta factores psicológicos) significaría que algo se impuso sobre el yo moral. Tal imposición no sería un ‘debe’ [ought] moral, sino un ‘debe’ [must] que destruye la libertad”⁹²⁵.

Y, a continuación, Grisez añade que esta concepción de la bondad moral es correcta pero incompleta. El problema, dirá, es que Kant ha considerado sólo una de las exigencias básicas de la razonabilidad práctica. De hecho, es opinión común en la NNLT que la pluralidad de opiniones éticas que se ha dado en la historia de la filosofía responde a que, en diversos momentos “[c]ada una de estas exigencias ha sido tratada por algunos filósofos, a decir verdad, con un respeto exagerado, como si fuera la única exigencia controladora y conformadora”⁹²⁶. Kant sería aquél filósofo que ha tratado con un respeto exagerado la tercera de las exigencias del listado que propone Finnis en *Natural Law and Natural Rights*: “ninguna preferencia arbitraria entre las personas”⁹²⁷. De cualquier manera, en su conformidad parcial con el argumento kantiano, estos autores revelan que no han advertido aquel problema de fondo del mismo argumento, que era la no radicación del fundamento de la moral en la inteligibilidad del bien. Y de tal modo no advierten este problema de fondo, que llegan a afirmar que la teoría kantiana y tomista, no obstante sus diferencias, es muy próxima en su fundamento último, como advierte Boyle: “Esta semejanza [entre Kant y Tomás de Aquino sobre los absolutos morales] está fundada en una segunda, y más fundamental semejanza, a saber, la semejanza de sus visiones sobre la naturaleza de la moral. Para ambos, Kant y Tomás de Aquino, el dominio de la moral es el ámbito de la acción voluntaria, considerada en cuanto voluntaria”⁹²⁸. En lo cual se manifiesta que

⁹²⁵ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 4, Appendix.

⁹²⁶ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 133.

⁹²⁷ Ibid., p. 137. Aunque el australiano también vincula ciertas formulaciones del imperativo categórico con la séptima exigencia. Vid. *ibid.*, p. 151.

⁹²⁸ Joseph BOYLE. “Aquinas, Kant, and Donagan on Moral Principles”, en *The New Scholasticism* 58, 1984, p. 393. Algunos juicios semejantes se pueden

estos autores no ven que la voluntad, en el aquinate y el filósofo de Königsberg, son dos cosas completamente distintas, porque un apetito se define por su objeto y la voluntad -en la filosofía Tomás de Aquino- se define por su ordenación al bien en sí, que es inteligible.

Así, pues, en el hecho de no advertir que el problema de Kant es la no radicación del fundamento de la moral en la inteligibilidad del bien, dejan ver que este problema se halla, también, en su propia fundamentación de la moral. Ellos, desde luego, afirmarán que en los principios del discurso práctico se halla el bien inteligible por vía de la aprehensión intelectual de los bienes humanos básicos. Y uno de los aspectos centrales de la crítica que hacen a Kant es que, como consecuencia de aquella exageración de la tercera exigencia de razonabilidad práctica, no considera suficientemente la importancia de los bienes humanos básicos en la fundación de la moral: *“el principio fundamental de la moral -que hace que sea buena la voluntad- es mucho más inclusivo del bien humano de lo que Kant pensó”*⁹²⁹. Pero esa aprehensión intelectual de los bienes humanos básicos, para la NNLT, no consiste más que la integración de esos bienes -presentados por la experiencia- en la formalidad que impone el primer principio práctico. Como este primer principio de ningún modo refiere al bien en sí, ni radica en la apertura del ente intelectual a la infinitud de la perfección, no hay una fuente verdadera de la inteligibilidad del bien y, en cierto sentido, también la NNLT queda atrapada, aunque de un modo menos claro y coherente, en el fenomenismo que distingue a la filosofía kantiana.

En Kant, aquella implícita negación del bien inteligible como fundamento de la moral tiene como consecuencia, entre otras, el hecho de que sólo pueda oponer, a la heteronomía de la moral racionalista, la autonomía absoluta de la voluntad, porque no puede hacer radicar la ley en el conocimiento de un bien que no es extrínseco, como el bien

encontrar en un trabajo muy anterior de Grisez. Vid. Germain GRISEZ. “Kant and Aquinas: Ethical Theory”, en *The Thomist* 21, 1958, pp. 44-78.

⁹²⁹ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 4, Appendix.

sensible, sino que se halla en lo más íntimo del ser intelectual, como es el bien inteligible. Por ello, a Kant no le queda más que afirmar que la voluntad crea su propia ley moral, y que la rectitud moral de la propia voluntad sólo se juega en su conformidad con el *imperativo categórico*, que no es más que la expresión normativa de la misma autonomía de la voluntad, como se pone de manifiesto en su fórmula: “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer al mismo tiempo como principio de una ley universal”⁹³⁰.

En esta fórmula, la *máxima* de la voluntad del que obra es la razón subjetiva que él constituye en regla próxima de su acción: “[l]a regla del agente que él toma como principio por razones subjetivas, es su máxima”⁹³¹, y lo fundamental, para que quede a salvo la autonomía de la voluntad, es que ningún bien que se presente como objeto de la voluntad sea integrado en aquella regla próxima de la acción, porque ello supondría un principio de heteronomía, supuesto que ésta se da “dondequiera que un objeto de la voluntad haya de ser colocado como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina”⁹³². Entendido que esto es verdadero, porque ningún bien que no sea el bien inteligible puede constituirse en regla de la voluntad sin destruir la libertad, entonces es fácil comprender que, para Kant, no es posible asignar ningún contenido material al imperativo categórico, a no ser el solo respeto de la autonomía de la voluntad. De este modo, al situar el respeto de la autonomía de la voluntad como

⁹³⁰ Immanuel KANT. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Roberto ARAMAYO, Alianza Editorial, Madrid, 2002, A 54, Ak. V, 32. Otras formulaciones semejantes del imperativo categórico son “obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley de la naturaleza”. Ibid.; y “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”. Immanuel KANT. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. A 52; Ak. IV, 421.

⁹³¹ Immanuel KANT. *Metafísica de las costumbres*. Traducción de Adela CORTINA y Jesús CONILL, 3ª ed., Tecnos, Madrid, 2002, 225.

⁹³² Immanuel KANT. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. A 93; Ak. IV, 444.

único contenido del imperativo categórico, ha constituido a la propia autonomía de la voluntad en fin, único y universal, de todas las acciones morales. Consecuentemente, una acción moral será recta en la medida en que deje a salvo la libertad humana.

Éste es el sentido que, en Kant, tiene la afirmación de la persona como fin, afirmación que, en realidad, no es más que una nueva formulación del imperativo categórico: “*obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*”⁹³³. El de Königsberg entiende que el imperativo categórico prohíbe la mediatización del otro no por razón de una dignidad ontológica de la persona -que radica, últimamente, en el hecho de haber recibido el ser por participación según un grado en virtud del cual realiza, en sí, la perfección de todo el universo-, sino en razón de que tal mediatización supone un atentado a la autonomía de la voluntad, ya que la libertad del otro queda destruida en la medida en que es ordenado extrínsecamente a un bien distinto de sí mismo.

El trasfondo antropocéntrico -típico de toda la modernidad filosófica- del modo kantiano de entender el fundamento de la moral tiene su expresión más nítida en la concepción del orden político y jurídico. Allí, Kant se revela como un teórico del contractualismo liberal⁹³⁴, tal como queda claramente expresado en la formulación del imperativo jurídico, que no es otra cosa que la aplicación, al ámbito del derecho, del imperativo categórico. Así formula el alemán este imperativo jurídico: “*una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite, a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal*”⁹³⁵. De este

⁹³³ Immanuel KANT. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. A 66-67; Ak. IV, 429.

⁹³⁴ Sobre el modo específicamente kantiano de la teoría política y jurídica liberal, vid. Felipe SCHWEMBER. *El giro kantiano del contractualismo*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2007.

⁹³⁵ Immanuel KANT. *Metafísica de las costumbres*. 230, § C.

modo, al igual como sucedía con el orden moral, el único fin del orden jurídico es el de asegurar la libertad personal, lo cual se consigue, en el ámbito social, mediante la imposición de unas condiciones mínimas que, sin dirigir las acciones de los hombres a unos bienes que les son ajenos, sitúen el ejercicio de su libertad personal dentro de los límites de una forma racional común.

Esta expresión jurídico-política de las tesis kantianas sobre la autonomía de la voluntad es interesante, para los objetivos de estas páginas, porque en ella se revela la íntima conexión que existe entre la concepción kantiana de la persona como fin y ciertas corrientes del personalismo contemporáneo, entre las cuales se puede ubicar a la NNLT.

En este punto es necesario, sin embargo, hacer algunas precisiones: el *personalismo* no existe como una escuela filosófica unívoca, sino que bajo tal concepto se esconden infinidad de corrientes filosóficas, políticas, morales, etc., de diverso signo que, además, tienen múltiples ramificaciones⁹³⁶. En sentido amplísimo, se ha llamado *personalista* a todas las líneas de pensamiento que defienden, por vía teórica o práctica, la dignidad de la persona (con lo cual resulta personalista, por ejemplo, todo el pensamiento cristiano). En su sentido más estricto, han reclamado para sí el título de *personalistas* autores muy singulares -aunque con grandes diferencias entre sí- como Mounier⁹³⁷, Maritain⁹³⁸ o Lacroix⁹³⁹. En un intento de

⁹³⁶ Sobre el carácter difuso del personalismo vid. Juan Fernando SEGOVIA. “Ese difuso personalismo”. En *Verbo*, 483-484, marzo-abril de 2010, pp. 218-222. También Danilo CASTELLANO. *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*. Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 2007, cap. I.

⁹³⁷ Vid. Emmanuel MOUNIER. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Traducción de Julio GONZÁLEZ CAMPOS. Taurus, Madrid, 1967.

⁹³⁸ Vid. Jacques MARITAIN. *La persona y el bien común*. Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948.

⁹³⁹ Vid. Jean LACROIX. *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Fontanella, Barcelona, 1972.

precisión, se ha llamado *personalismo* a aquellas corrientes antropológico-éticas que afirman, al igual que Kant, el carácter de fin de la persona. Sin embargo, esta precisión aún peca de una grave equivocidad, porque la afirmación de que la persona es fin se puede hacer de modos muy diversos entre sí -incluso incompatibles-. Esta equivocidad es, de hecho, visible en muchos críticos tomistas del personalismo, que argumentan contra la tesis de la persona como fin sin advertir que, de hecho, es ésta una tesis perfectamente sostenible desde la metafísica de la persona del Aquinate aunque, evidentemente, no tenga, en el doctor angélico, el mismo sentido que en Kant ni suponga, en aquél, la negación de que sólo Dios es fin en sentido absoluto y de que el bien común tiene primacía sobre el bien personal (dos de las tesis que aquellos tomistas defienden contra ciertos argumentos personalistas).

Sin pretender que ésta sea una precisión definitiva sino, más bien, por razones instrumentales, se llamará *personalistas*, en estas páginas, a aquellas corrientes de pensamiento que hacen la afirmación de la persona como fin en un sentido kantiano o, al menos, de un modo próximo al sentido kantiano. Se trata, más precisamente, de intentar mostrar que el *personalismo* de la NNLT entra en esta última categoría, esto es, en aquella de las corrientes que, aún siendo expresamente no kantianas en sus principios y argumentaciones filosóficas, guardan, en este punto, una dependencia -muchas veces inconsciente- respecto de aquella tesis de la autonomía de la voluntad sobre la que Kant funda la afirmación de la persona como fin.

Volviendo, pues, sobre aquella tesis de filósofo alemán, es necesario insistir en el hecho de que el único significado que tiene, en el contexto de su teoría moral, la afirmación de que la persona debe ser tratada como fin en todas las acciones humanas, es el de la defensa de la autonomía de la voluntad. Y este es, también, el sentido que tiene la afirmación de la persona como fin en aquellas corrientes del personalismo que son dependientes de Kant. Es como prueba de esto último que se traía a colación, poco más atrás, la referencia del imperativo categórico al orden jurídico porque, como entonces se

decía, es en un ámbito de la filosofía práctica como el estudio del orden jurídico-político donde se puede encontrar el vínculo entre ciertos personalismos y estas tesis del filósofo de Königsberg. Este es, estimamos, el caso de la NNLT.

Como se explicaba en el capítulo precedente, el personalismo de Grisez, Finnis, Boyle y quienes les siguen, se manifiesta nítidamente en la identificación de los bienes humanos básicos, que son los fines a los que se dirigen todas las acciones humanas, con la persona y los diversos aspectos de su personalidad: “*los bienes humanos básicos - dice Finnis- no son entidades abstractas sino aspectos del ser de las personas cada una de las cuales es distinta de, y no mero medio para, el bienestar de cualquier otra persona*”⁹⁴⁰, y añade Grisez: “[e]stos bienes son aspectos de las personas, no realidades aparte de ellas”⁹⁴¹. La consecuencia de la afirmación de la persona como fin es bastante obvia: si los bienes básicos, aisladamente considerados, son los únicos fines posibles de la acción humana, entonces los aspectos de la personalidad con los que aquellos bienes básicos se identifican son, igualmente, fines de la misma acción. Y el sentido fuerte, esto es, moral, de la afirmación de la persona como fin aparece, igualmente, de un modo muy inmediato y claro: si el primer principio de la moral corresponde a la exigencia de buscar, como fin de todas las acciones, la integridad de los bienes humanos básicos, y esa integridad corresponde a la integridad del ser personal, entonces el primer principio de la moral no es otra cosa que una expresión de la condición de la persona como fin de toda la vida moral.

Un primer indicio del modo -al menos parcialmente- kantiano en que entienden esta condición de la persona, se puede encontrar en *Natural Law and Natural Rights*, donde Finnis relaciona la exigencia de ‘respeto por todo valor básico en todo acto’ con la fórmula del

⁹⁴⁰ John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, p. 89.

⁹⁴¹ Germain GRISEZ. *The Way of the Lord Jesus*. Volume I, chapter 5, question D, paragraph 2.

imperativo que decía⁹⁴²: “*obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*”⁹⁴³. La cuestión es que, por las razones expuestas, respetar todo valor básico en todo acto es exactamente lo mismo que tratar a la persona siempre como un fin y nunca como un medio.

De cualquier modo, y como se adelantaba poco más atrás, el vínculo del personalismo de la NNLT con la autonomía de la voluntad de Kant se manifiesta de un modo singularmente claro en el ámbito de la explicación de los fundamentos del orden jurídico-político. Y también en este ámbito se puede advertir que tal proximidad a los postulados del alemán radica, en último término, en la afirmación de la autonomía de la razón práctica. Sólo a modo ejemplar, se intentará mostrar esta proximidad en dos tesis personalistas que aparecen nítidamente en la obra de John Finnis (que es, de los fundadores de la NNLT, el que más atención dedica a las cuestiones de fundamentación jurídico-política). Estas dos tesis son, primero, la primacía del bien personal sobre el bien común⁹⁴⁴ y, segundo, la proposición de los derechos fundamentales de la persona como la base sobre la que ha de sustentarse todo el orden jurídico-político. La primera es una tesis que, como se verá, guarda una conexión negativa con la teoría kantiana que, por lo mismo, es una conexión de naturaleza más general que se extiende, consecuentemente a casi toda la modernidad filosófica. La segunda, en tanto, supone, ya, una dependencia más inmediata de la afirmación de la autonomía de la voluntad.

En relación con la primera de estas tesis, esto es, la primacía del bien personal sobre el bien común, no es difícil mostrar de qué modo

⁹⁴² Vid. John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 151.

⁹⁴³ Immanuel KANT. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. A 66-67; Ak. IV, 429.

⁹⁴⁴ Lawrence Dewan critica duramente el modo en que Finnis lee a Tomás de Aquino respecto del bien común político. Vid. Lawrence DEWAN. “St. Thomas, John Finnis, and the Political Good”, en *The Thomist* 64, 2000, pp. 337-374.

alcanza aquella conexión con la autonomía de la voluntad kantiana y, de un modo más general, con la mayor parte de las teorías éticas y políticas de la modernidad. En efecto, tal como se explicaba poco más atrás, tanto la teoría ética del filósofo alemán como casi todas las demás teorías modernas, carecen de una referencia al bien inteligible y, consecuentemente, el bien que se constituye en fin de toda acción no es más que el bien sensible, constituido en objeto -en el caso de Kant- por las categorías de la razón. El bien sensible, sin embargo, no tiene la propiedad de la comunicabilidad, ya que ésta se encuentra indisolublemente unida al carácter inmaterial del bien inteligible. Consecuentemente, el bien sensible no puede ser fundante -en sentido propio- de una *comunidad*. Puede ser buscado por muchos en conjunto, o ser un bien de naturaleza colectiva, pero tanto cuanto sea incommunicable no es un bien del que puedan participar dos o más hombres sin restar, la participación de unos, a la participación de otros. Por esta razón, ya Aristóteles había visto que el bien fundante de una comunidad debía ser un bien inmaterial, esto es, inteligible y, por ello mismo, comunicable. Y sólo desde semejante concepción del bien que funda a la comunidad podía entenderse que no hubiera oposición entre bien común y bien del individuo porque, al ser inteligible el bien común, no consiste en otra cosa que en el propio bien del hombre según lo más perfecto que hay en él. De aquí que el Estagirita afirmase sin matices la identificación de los fines del hombre y la ciudad: “*es evidente que el fin de la comunidad y el del hombre es el mismo*”⁹⁴⁵, esto es, que el bien que constituye la felicidad de cada hombre es el mismo bien que hace la felicidad de la ciudad: “[f]alta por decir si debe afirmarse que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o que no es la misma. También esto es claro: todos estarán de acuerdo en que es la misma”⁹⁴⁶. Esta identidad es la que permite la afirmación de la

⁹⁴⁵ ARISTÓTELES. *Política*, IV (VII), 15, 1334a. Traducción de María ARAÚJO y Julián MARÍAS. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 6ª edición, Madrid, 2005.

⁹⁴⁶ Ibid., 2, 1324a.

primacía del bien común sobre el bien personal sin que ello implique la subordinación y el sacrificio del segundo al primero. En el fondo, la cuestión es que, en su aspecto esencial, el bien personal es, en sí mismo, un bien común, como declara nítidamente Santo Tomás: “[l]a felicidad es el fin de la especie humana, puesto que todos los hombres la desean naturalmente. La felicidad, por consiguiente, es un bien común”⁹⁴⁷. A partir, pues, de esta identidad, tanto Aristóteles como el Aquinate sostienen la primacía del bien común contra la que, luego, se levantarán los personalismos, como se evidencia en los siguientes textos: “*aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad*”⁹⁴⁸, sentencia del Estagirita que reafirma Santo Tomás: “*el bien común es más eminente que el bien singular; como el bien del pueblo es más divino que el de la ciudad, o de la familia, o de la persona*”⁹⁴⁹.

Pues bien, que tal afirmación de la identidad entre bien común y bien personal desaparece -al menos en su sentido original- de la obra de Finnis, es algo que se puede advertir con bastante nitidez, así como el hecho de que esta desaparición responde, en último término, al modo como han entendido, los autores de la NNLT, la autonomía de la razón práctica.

Como ya se ha visto, el australiano sitúa, entre las exigencias básicas de razonabilidad práctica, aquella de que no exista *ninguna preferencia arbitraria entre las personas*, necesidad o condición de la coherencia interna del discurso práctico que “*se expresa regularmente como una exigencia de que los propios juicios morales y preferencias*

⁹⁴⁷ “*Felicitas autem est finis humanae speciei: cum omnes homines ipsam naturaliter desiderant. Felicitas igitur est quoddam commune bonum*”. C.G., III, 29.

⁹⁴⁸ *Ética a Nicómaco*, I, 2 (1094 b).

⁹⁴⁹ “[B]onum commune est eminentius quam bonum singulare; sicut bonum gentis est divinius quam bonum civitatis vel familiae vel personae”. De Ver., q. 5, a. 3, in c.

sean universalizables”⁹⁵⁰. Como es evidente, esta exigencia está asociada al principio que, tradicionalmente, ha sido conocido como ‘regla de oro’, cosa que el propio Finnis reconoce y declara:

“‘Haz por (o a) los otros lo que querías que ellos hicieran por (o a) ti’. ‘Ponte en los zapatos de tu prójimo’. ‘No condenes a los otros por lo que tú mismo estás deseoso de hacer’. ‘No impidas (sin una razón especial) a los otros conseguir para sí mismos lo que tú estás intentando conseguir para ti’. Estas son exigencias de la razón, porque ignorarlas es ser arbitrario entre los diversos individuos”⁹⁵¹.

Ahora bien, la regla de oro ha sido entendida de distintos modos en distintos momentos del pensamiento moral y, como ya se ha visto, el que le ha asignado el papel más relevante en su particular construcción de la ética ha sido, precisamente, Immanuel Kant. La cuestión es si el modo en que Finnis entiende esta regla se aproxima más a las perspectivas del alemán o a, por ejemplo, el Aquinate. Pues bien, es precisamente en relación con su concepto del bien común político -y en su relación con el bien personal- donde se advierte la mayor proximidad del australiano con el alemán. Dice, Finnis, sobre el significado con que ha de entenderse la noción de ‘bien común’ en *Natural Law and Natural Rights*: “[u]n conjunto de condiciones que capacita a los miembros de una comunidad para alcanzar por sí mismos objetivos razonables, o para realizar razonablemente por sí mismos el valor (o los valores), por los cuales ellos tienen razón para colaborar mutuamente (positiva y/o negativamente) en una comunidad”⁹⁵². Ahora bien, si la realidad del bien común consiste en unas condiciones que posibilitan la realización del bien personal, entonces es que éste último es un fin respecto de aquél y, consecuentemente, el bien de la ciudad se subordina al bien del individuo, del mismo modo en que los medios se subordinan a los fines. Pero, a la vez, si el bien común no es más que el conjunto de

⁹⁵⁰ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 138.

⁹⁵¹ Ibid.

⁹⁵² Ibid., p. 184.

condiciones posibilitadores del bien personal, resulta que no hay en él un principio de comunicabilidad del cual participe el bien personal. En otras palabras, no es posible, ya, afirmar la identidad de bien común y bien personal, correspondiente a que lo esencial de uno y otro es el bien espiritual, que es inteligible y, consecuentemente, comunicable. Y el resultado inevitable de esto es que, entonces, el bien personal queda encerrado en su particularidad, incluso en aquello que es de suyo espiritual (porque Finnis, desde luego, como toda la NNLT, afirma sin lugar a dudas que el bien de la persona es un bien esencialmente espiritual, sin advertir que esta propiedad es contradictoria con la incomunicabilidad). La particularidad del bien personal se manifiesta, precisamente, en su incomunicabilidad, que es expresa, en la explicación del australiano de su noción de ‘bien común’, al decir que esta noción “*no afirma ni implica que los miembros de una comunidad tienen que tener todos los mismos valores u objetivos (o conjunto de valores u objetivos); sólo implica que haya algún conjunto (o conjunto de conjuntos) de condiciones que es necesario conseguir si cada uno de los miembros ha de alcanzar sus propios objetivos*”⁹⁵³. Es decir, el bien al cual se dirigen las personas, que son sus valores u objetivos, sólo impone como necesidad, al orden social, que se den las condiciones para que cada uno pueda realizarse en conformidad a aquellos valores u objetivos, pero sin que esto implique que, en los mismos, haya *comunicación* real entre los miembros de la sociedad. Consecuentemente, el australiano afirma que la misma sociedad política tiene un carácter meramente instrumental⁹⁵⁴.

Finnis intenta matizar la incomunicabilidad del bien personal con la referencia a los bienes humanos básicos, que son *comunes* en el sentido de que son los fines a los que se dirigen todas las acciones. Pero este matiz no resuelve la cuestión porque, en realidad, ese

⁹⁵³ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 184.

⁹⁵⁴ Vid. John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, pp. 219 y ss; Stephen BROCK. “Review of Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory, by John Finnis”, en *Ethics*, 111/2, 2001, p. 410.

carácter *común* de los bienes humanos básicos se refiere al hecho de que todos los hombres, en sus acciones, buscan bienes semejantes, ya que no pueden sino orientarse a la búsqueda de aquellos bienes que pueden aparecer como tales a la razón humana. Pero no hay, en realidad, auténtica *comunicabilidad* en los bienes humanos básicos, tal como son comprendidos por la NNLT, porque no hay, en ellos, auténtica inteligibilidad. Desde luego, como ya se ha visto, los autores de esta corriente afirman que esos bienes sí son inteligibles, pero, como queda dicho, esa inteligibilidad consiste en la aprehensión intelectual de unos bienes que presenta la experiencia según la formalidad práctica que impone el primer principio. Y, al quitar del fundamento de aquella aprehensión la condición del *esse* intelectual de estar abierto a la infinitud de la perfección -reemplazando esta radical apertura por aquella formalidad del primer principio-, han quitado también el principio auténtico de la inteligibilidad del bien que resulta, en consecuencia, una afirmación vacía.

En tal contexto, ya se puede advertir con claridad la proximidad del australiano con la comprensión kantiana de la regla de oro. Sostiene, Finnis, que la exigencia de tal regla es, al momento de actuar, la de ponerse en la posición de un espectador imparcial. Este ‘instrumento heurístico’, dice, “*ayuda a cada uno a alcanzar la imparcialidad entre los posibles sujetos del bienestar humano (las personas) y a excluir el mero prejuicio en el propio razonamiento práctico. Le permite a uno ser imparcial, también, frente a la inagotable multitud de los planes de vida que los distintos individuos pueden elegir*”⁹⁵⁵. Es decir, la regla de oro permite que los planes de vida (o conjuntos de valores y objetivos) particulares (e incommunicables) no se constituyan en causa de interferencia mutua entre las diversas personas que hacen diversas elecciones. Es decir, se trata de que en el ejercicio de la autonomía individual quede a salvo, siempre, la autonomía de los demás. No parece necesario decir más sobre la proximidad con las tesis de Kant.

⁹⁵⁵ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 139.

La segunda tesis personalista que, según anunciábamos, conecta aún más claramente con la afirmación kantiana de la autonomía de la voluntad, es la de la proposición de los derechos fundamentales de la persona humana como la piedra angular del orden jurídico-político⁹⁵⁶.

Como se advierte sin grandes dificultades, esta segunda tesis es dependiente de la primera -la primacía del bien personal sobre el bien común- porque, en realidad, es una consecuencia lógica de ella: si el bien de la sociedad se subordina al bien personal -que es incommunicable-, entonces lo que primordialmente debe salvaguardar el orden jurídico y político es la libertad de los individuos para buscar su propio bien, y el cuidado de esa libertad se expresa, fundamentalmente, en la garantía de unos derechos subjetivos consagrados absolutamente, y no en referencia a la exigibilidad de un derecho objetivo (que tiene su fundamento en la comunicabilidad del bien). O, en otras palabras, si el principio que orienta de la vida social no es ya un bien de suyo comunicable, sino los intereses particulares de los individuos, entonces es inevitable que el *ius*, o derecho objetivo, ceda su lugar principal, en el orden social, a las exigencias individuales, que se expresan en los derechos subjetivos.

Que tal es el modo kantiano de concebir el orden jurídico-político es bastante claro cuando se ve que el de Königsberg, tras haber aplicado el imperativo categórico al ámbito del derecho, y haber formulado, así, el imperativo categórico, explica todo el orden posterior mediante el recurso a los 'derechos'. En efecto, al explicar estos últimos mediante la división entre derechos 'naturales' y derechos 'adquiridos' -donde los naturales son aquellos derechos que posee todo individuo humano por el solo hecho de ser persona, en el supuesto de que la persona es fin de todas las acciones-, afirma que todos los derechos 'naturales' se podrían reducir a uno solo: el derecho a la libertad. Este derecho a la libertad tendría tres caras: el

⁹⁵⁶ Una síntesis del modo en que se entiende, en la NNLT, el vínculo entre dignidad personal y derechos humanos se puede encontrar en Robert P. GEORGE. "Natural Law", en *The American Journal of Jurisprudence* 52, pp. 55-75.

derecho a *ser su propio señor*, el derecho a la *igualdad* (o *independencia*) y el derecho a la *integridad*⁹⁵⁷. El primero refiere a la libertad para decidir por sí mismo el propio destino; el segundo es la contrapartida del primero, como exigencia de que nadie interfiera en aquella libertad, tomando decisiones por otro; y el tercero no es más que el resguardo exterior de esa misma libertad. Parece imposible mostrar de modo más claro el íntimo vínculo que existe, en Kant, entre la afirmación de la autonomía de la voluntad y la fundación del orden jurídico-político sobre la base de los derechos subjetivos.

Y que Finnis concibe de modo semejante aquella fundación, es algo que queda manifiesto en su principal obra: *Natural Law and Natural Rights*. En efecto, en el comienzo del capítulo que dedica, precisamente, al tratamiento de los *derechos*, advierte el australiano que: “[c]asi todo en este libro versa sobre los derechos humanos [...] Porque, como veremos, la gramática moderna de los derechos proporciona una forma de expresar virtualmente todas las exigencias de razonabilidad práctica”⁹⁵⁸, lo cual es muy significativo por el hecho de que el libro, en su integridad, es un ensayo de fundamentación de todo el orden jurídico-político, de manera que lo que viene a afirmar, en el último texto citado, es que la base de ese orden son las exigencias de razonabilidad práctica, y que éstas se expresan en la *gramática moderna de los derechos*. Que todas las demás realidades jurídicas pueden ser expresadas en esta *gramática* es algo que el australiano afirma explícitamente: “[e]l lector que siga el argumento de este capítulo fácilmente podrá traducir la mayor parte de los análisis precedentes sobre la comunidad y la justicia, y los análisis posteriores sobre la autoridad, el derecho y la obligación, al vocabulario y gramática de los derechos (ya sean ‘naturales’ o ‘legales’)”⁹⁵⁹. Y que esto es una expresión del *personalismo* que se halla en la base de la doctrina ética y jurídica de la NNLT es

⁹⁵⁷ Vid. Immanuel KANT. *Metafísica de las costumbres*. 237 - 238.

⁹⁵⁸ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 227.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 227.

manifiesto en el vínculo que Finnis establece entre el fundamento de los derechos humanos absolutos y aquella exigencia de ‘respeto de todo valor básico en todo acto’, que identifica con la exigencia del respeto absoluto de la persona humana: “[e]ste es, de hecho, el único principio sobre el cual puede basarse cualquier pretensión de derechos humanos inviolables”⁹⁶⁰, o, en otro lugar: “[t]al es, en términos altamente abstractos, la séptima exigencia, el principio sobre el que se apoya de manera exclusiva (como veremos luego) la estricta inviolabilidad de los derechos humanos básicos”⁹⁶¹.

Por otra parte, que esta trasposición entre el *ius* y los derechos subjetivos como fundamento del orden jurídico-político obedece, en último término, al modo en que es concebida, por la NNLT, la autonomía de la razón práctica, es algo que se puede apreciar al volver sobre los fundamentos de la absolutización moderna del derecho subjetivo -en lo cual, además, se vuelve a mostrar la proximidad entre la autonomía de la voluntad kantiana y la autonomía de la razón práctica de la NNLT-. Como ya se ha explicado -y sobre lo cual se volverá más latamente en el próximo capítulo-, la teoría clásica de la ley natural -y, singularmente, la exposición que de ella hace Tomás de Aquino- hace descansar la universalidad y objetividad del orden moral en el reconocimiento del bien inteligible como aquél que funda, en último término, toda la actividad auténticamente humana. Sólo esta afirmación del bien inteligible permite sostener que el hombre no es, en sí mismo, la medida de la moralidad de sus actos, sino que tal moralidad está determinada por la referencia a un bien que es anterior al propio hombre pero que, sin embargo, no es extrínseco a él ni constituye, por consiguiente, un principio de heteronomía. También la universalidad y objetividad del orden jurídico es dependiente de ese reconocimiento del bien inteligible, en cuanto que aparece como bien de otro y, así, se constituye en medida de la justicia, esto es, en *ius*. Por ello, si el oscurecimiento (o derecha negación) de la inteligibilidad del bien en la modernidad no podía sino llevar a una filosofía moral

⁹⁶⁰ John FINNIS. *Fundamental of Ethics*, pp. 126-127.

⁹⁶¹ John FINNIS. *Ley Natural y Derechos Naturales*, p. 151.

como la de Kant (que constituye, posiblemente, la mejor expresión filosófica de la modernidad), que busca hacerse fuerte en la afirmación de la autonomía de la voluntad, era inevitable que ese mismo oscurecimiento llevase a una filosofía jurídica como la del propio alemán, que busca tierra firme en la afirmación del derecho a la libertad. Es, en definitiva, la desaparición del bien inteligible de la vida moral y jurídica humana, la que tiene por consecuencia que el derecho subjetivo se constituya en fundamento único de la justicia de las acciones, en la medida en que la justicia no es más que la salvaguarda de la libertad de los individuos. De aquí que, aunque los autores de la NNLT rechazan la mayor parte de los argumentos y las conclusiones de aquella filosofía de la modernidad que oscurece (o niega) la inteligibilidad del bien -y a pesar de que ellos mismos intentan afirmar esa inteligibilidad-, al poner la primera aprehensión intelectual del bien en un acto de la razón práctica que no tiene otra base que la formalidad de un principio sin referencia a bien real alguno, fallan en la tarea de fundar esa misma inteligibilidad.

CAPÍTULO 5

LA RAZÓN PRÁCTICA Y EL FUNDAMENTO DE LA MORAL EN TOMÁS DE AQUINO.

El presente capítulo tiene una doble finalidad: por una parte, desarrollar el modo en que Tomás de Aquino explica la razón práctica y su relación con el fundamento de la moral y, por otra, hacer patente la divergencia que existe entre tal explicación y la lectura del Aquinate que se hace en el ámbito de la NNLT. Al ser, ésta, una investigación que gira en torno a la respuesta que una teoría de la ley natural puede dar a las objeciones de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*, y atendido el hecho de que aquella lectura del Aquinate por la NNLT está condicionada por la concesión de validez a aquellas objeciones, será la segunda de las finalidades mencionadas la que determinará el orden de las cuestiones tratadas en este capítulo. Así, la exposición de la doctrina de Santo Tomás se hará poniendo el acento en los puntos por los que, a la vez, se manifiesta inadecuada la interpretación de la NNLT y se advierte la invalidez de aquellas objeciones. En conformidad a este orden, esta exposición quedará dividida en tres secciones: en primer lugar, se tratará de ciertas nociones que, en el contexto de la filosofía moral del Aquinate, son esenciales para una recta comprensión de su concepto de la razón práctica, pero que quedan oscurecidas en la interpretación de la NNLT; en segundo lugar, se explicará la dependencia que la razón

práctica tiene -en la doctrina del doctor medieval- respecto de la especulativa, sintetizando tal dependencia en una interpretación alternativa de I-II, q. 94, a. 2; finalmente, se intentará mostrar, brevemente, por qué las objeciones contenidas en las tesis de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista* no tienen validez para oponerse a una teoría de la ley natural fundada sobre estos supuestos.

1. PRESUPUESTOS EN LA DOCTRINA DE TOMÁS DE AQUINO SOBRE LA RAZÓN PRÁCTICA.

Como ya se ha adelantado, la primera sección de este capítulo aspira a señalar el verdadero sentido que, para el Aquinate, tienen ciertas nociones que resultan fundamentales en orden a explicar, luego, la naturaleza de la razón práctica. Estas nociones, estimamos, son tres: en primer lugar, las razones interdependientes de bien y fin; en segundo lugar, la noción de fin último y, específicamente, la explicación del fin último del hombre; en tercer lugar, la noción de *voluntas ut natura* como inclinación propia de la creatura racional.

1.1. Las razones de bien y fin

En su exposición del texto de I-II, q. 94, a. 2, los autores de la NNLT -y, especialmente, Grisez en aquél artículo fundacional de esta corriente del pensamiento iusnaturalista contemporáneo- han insistido en la idea de que la noción de bien que aparece en la fórmula del primer principio práctico refiere, fundamentalmente, a la inteligibilidad del fin. Que el bien dice razón de fin y el fin dice razón de bien es algo que, sin duda alguna, pertenece a la doctrina del Aquinate, como se puede advertir explícitamente en el texto en cuestión. No obstante, es necesario precisar el modo en que el dominico del siglo XIII entendía estas dos nociones y sus alcances en la fundación del orden práctico, porque es posible que en tal

comprensión se encuentren más, y más complejos, elementos que aquellos en los que han insistido los autores en cuestión.

De hecho, una primera aproximación al contexto en el cual el Aquinate ha precisado el sentido de estas nociones en la propia *Suma Teológica* es, ya, bastante iluminadora de la divergencia entre su auténtica doctrina y la interpretación que de ella se ha hecho en los círculos de la NNLT: en efecto, tales precisiones se encuentran, en primerísimo término, en la cuestión quinta de la *Prima*, donde trata de la bondad en general en orden a explicar la bondad de Dios (que abordará en la cuestión siguiente). Es, en consecuencia, un contexto estrictamente metafísico, que se encuentra muy lejos, aún, de las cuestiones prácticas de las que se ocupa en la *Prima Secundae*. Evidentemente, el solo contexto de estas precisiones no es suficiente para objetar la interpretación de Grisez, Finnis y quienes en ella les siguen, pero, como se intentará mostrar a todo lo largo de este capítulo, no parece posible hacer una lectura coherente de la doctrina de Santo Tomás sobre la razón práctica sin recurrir a los alcances metafísicos que las nociones de bien y fin tienen en el contexto en cuestión. En este primer párrafo de la primera sección se procurará, precisamente, explicar las nociones de bien y fin en todos los alcances que parecen relevantes para el posterior desarrollo de la doctrina del Aquinate sobre la razón práctica.

Y lo primero, en este esfuerzo, es la precisión del sentido de la noción de bien, que Santo Tomás hace en el despliegue de la explicación de las propiedades trascendentales del ser. Dice, el doctor angélico, ante la pregunta de si el bien se distingue realmente del ser, que “*bueno y ente son lo mismo en la realidad, y únicamente difieren según la razón*”⁹⁶², esto es, que, aunque al decir ‘bueno’ no se expresa nocionalmente lo mismo que lo que se expresa al decir ‘ente’, sin embargo ‘ente’ y ‘bueno’ coinciden absolutamente en el orden real, cosa que explica, el Aquinate, del siguiente modo:

⁹⁶² “[B]onum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum”. S. Th. I, q. 5, a. 1, in c.

*“La razón de bien consiste en que algo sea apetecible. De aquí que el filósofo diga, en I Ethic., que el bien es ‘lo que todas las cosas apetecen’. Ahora bien, es manifiesto que algo es apetecible en cuanto que es perfecto, pues todas las cosas apetecen su perfección. Y tan perfecto es algo cuanto es en acto; de donde es claro que tan bueno es algo, cuanto es ente: el ser, en efecto, es la actualidad de todas las cosas, como consta más arriba. Por lo que es manifiesto que bien y ente son lo mismo en la realidad aunque bien dice razón de apetecible, y ente no”*⁹⁶³.

Así, pues, lo primero que aparece en orden a la explicación de la noción de bien es que el bien consiste en ‘aquello que todas las cosas apetecen’ o, en otras palabras, que la noción de bien añade a la noción de ente la relación de lo que es a la voluntad (que es analogado principal de todo apetito), en virtud de la cual todo lo que es se manifiesta como apetecible. Así, como explica Derisi: “[e]sta relación de apetibilidad para con la voluntad constituye la bondad trascendental del ser”⁹⁶⁴. Esto, desde luego, no es una definición de bien, porque el bien, propiamente hablando, es una noción que no admite definición (aunque por razones muy distintas, en el pensamiento del Aquinate, a aquellas que tenía en mente G. E. Moore⁹⁶⁵). Como es bien sabido -y el propio Santo Tomás advierte en

⁹⁶³ “Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens”. S. Th. I, q. 5, a. 1, in c.

⁹⁶⁴ Octavio Nicolás DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 3ª ed., Madrid, 1969, p. 23.

⁹⁶⁵ No cabe, en este trabajo, extendernos en la explicación de la indefinibilidad del bien en el pensamiento de Santo Tomás. Baste decir, de momento, que toda definición supone la delimitación conceptual de una naturaleza según su diferencia y que, por lo mismo, ninguna noción trascendental es definible, en

el texto-, aquella fórmula está tomada de Aristóteles, quien comienza su *Ética a Nicómaco* afirmando que “[t]oda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden”⁹⁶⁶, fórmula en la que se puede advertir que es el bien lo constitutivo de la apetencia y no al revés, esto es, que no es bueno algo porque todas las cosas tiendan a él sino, más bien, que las cosas tienden a algo porque ese algo es bueno.

Esta capacidad del bien de engendrar el apetito es lo que se expresa en la noción de fin: en efecto, se dice de algo que es fin en cuanto que es el objeto atractivo o atrayente de un apetito o inclinación. Si bueno es ‘aquello a que todas las cosas tienden’, según la fórmula de Aristóteles, entonces es evidente que el fin pertenece a la inteligibilidad del bien, como declara nítidamente el propio Santo Tomás: “*si el bien es lo que todas las cosas apetecen y esto [lo que se apetece] tiene razón de fin, es manifiesto que el bien tiene razón de fin*”⁹⁶⁷.

Ahora bien, la clave para entender cabalmente aquella fórmula del Estagirita no está, inmediatamente, en la referencia del bien al fin, sino en la explicación que añade el de Aquino en el texto citado más arriba: ‘es manifiesto que algo es apetecible en cuanto que es perfecto, pues todas las cosas apetecen su perfección’. El punto está en que lo que naturalmente apetece todo ente es la plenitud de su propia entidad, esto es, su propia perfección, y que la perfección de un ente consiste en su actualidad, porque ‘tan perfecto es algo cuanto es en acto’, lo cual, en la medida en que se advierte la identificación entre entidad y actualidad, es la razón última de aquella primera proposición de Santo Tomás: ‘bueno y ente son lo mismo en la realidad’; a la vez que está

la medida en que, como su nombre lo indica, trasciende todas las diferencias y se extiende, analógicamente, a todos los entes.

⁹⁶⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a.

⁹⁶⁷ “[C]um bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat”. S. Th. I, q. 5, a. 4, in c.

puesto el fundamento para entender la segunda -por la que decía que ‘únicamente difieren [ente y bueno] según la razón’-: aunque ente y bueno son lo mismo en el orden real, porque se dice bueno de lo apetecible, y algo es apetecible en cuanto que es en acto (y ser en acto es lo propio de todo ente⁹⁶⁸), sin embargo, al decir bueno se incluye una referencia significativa que no está presente en la razón de ente:

“[E]l bien dice razón de perfecto, que es apetecible, y, por consiguiente, dice razón de último. De donde aquello que es últimamente perfecto se dice bien absolutamente [simpliciter]. Lo que, en cambio, no tiene la perfección última que debe tener, aunque tenga alguna perfección en cuanto que es en acto, no se dice, sin embargo, que es perfecto absolutamente [simpliciter], ni bueno absolutamente [simpliciter], sino según algo [secundum quid]”⁹⁶⁹.

De este modo, en la razón de bien se añade nocionalmente, a la razón de ente, la referencia a la perfección última o completa. El propio Santo Tomás propone los ejemplos que permiten entender estas distinciones: de una creatura se dice que es ente -*simpliciter loquendo* por razón de su acto primero, esto es, por razón de su sola constitución en el ser y su distinción de la nada; y, aunque por esta perfección ya se le puede llamar bueno, se le dice bueno no *simpliciter*, sino *secundum quid*. En cambio, se le llama bueno *simpliciter* por referencia a la totalidad de la perfección que debe tener según su naturaleza, esto es, en relación a su perfección última, a pesar de que esta perfección última es, en las creaturas, entidad *secundum quid*, mientras que aquél acto primero es entidad *simpliciter*. La razón de esto es que el *ser* substancia -a lo que corresponde aquél acto primero- es *ser* absolutamente, mientras que la perfección última se realiza en actos

⁹⁶⁸ “[E]nte dice algo que propiamente es en acto” [“ens dicat aliquid proprie esse in actu”]. S. Th. I, q. 5, a. 1, ad 1.

⁹⁶⁹ “[B]onum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid”. Ibid.

segundos, actualidad adquirida o accidental que es *ser* sólo relativamente (en relación a su inherencia en el ser substancial): “[s]egún el ser primero, que es el substancial, se dice de algo que es ente absolutamente y bueno según algo, esto es, en cuanto que es ente; y, según el último acto, se dice de algo que es ente según algo y bueno absolutamente”⁹⁷⁰. Por las mismas razones, esta perfección última o completa pertenece de un modo plenamente actual, en el orden substancial, sólo a Dios y, por ello, sólo Dios es, en su mismo acto de ser, absolutamente bueno: “Dios es el mismo ser subsistente por sí, de lo cual resulta que contiene en sí toda la perfección de ser”⁹⁷¹, aunque no por ello deja de corresponderles la predicación de la bondad *simpliciter*, en el sentido descrito, a las creatura⁹⁷².

Esta es, entonces, la razón por la que *bueno* añade nocionalmente algo a *ente*: que aunque ambas nociones dicen toda la entidad de todo ente, o todas y cada una de las perfecciones de cualquier cosa que de cualquier modo sea (y ambas, en consecuencia, se predicán analógicamente de todo lo que es), *ente* refiere primordialmente a la perfección primera, mientras que *bueno* refiere primordialmente a la perfección última. Por esto, como dice Santo Tomás, la razón de bien, que es analógica, “se predica primero de lo honesto, secundariamente de lo deleitable y en tercer lugar de lo útil”⁹⁷³. Donde lo honesto corresponde a aquella perfección última que se busca por sí misma y que, consecuentemente, es el término del

⁹⁷⁰ “Secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest inquantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter”. S. Th. I, q. 5, a. 1, ad 1.

⁹⁷¹ “Deus est ipsum esse per se subsistens: ex eo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat”. S. Th. I, q. 4, a. 2, in c.

⁹⁷² Para una explicación más acabada de la distinción entre bondad *simpliciter* y bondad *secundum quid*, vid. Juan Antonio WIDOW. *Curso de Metafísica*. Globo Editores, Santiago de Chile, 2012, pp. 92-94.

⁹⁷³ “Per prius enim predicator de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili”. S. Th. I, q. 5, a. 6, ad 3.

movimiento del apetito; mientras que lo deleitable se identifica con “*aquello en lo que termina el movimiento del apetito por el descanso en la cosa deseada*”⁹⁷⁴; y lo útil, finalmente, es lo que no se busca por sí, sino sólo en razón de su condición de medio para alcanzar otro bien. Los tres son los modos posibles de apetibilidad y todo ellos refieren, directa -caso del bien honesto- o indirectamente -caso de los bienes deleitable y útil-, a la perfección última⁹⁷⁵.

Y es, precisamente, esta singularidad o diferencia de la noción de *bueno* la que explica su identidad con el *fin*⁹⁷⁶, ya que se dice fin de “*aquello en vistas de lo cual algo se hace*”⁹⁷⁷, y se hace algo sólo en vistas de una perfección ulterior esto es, de lo que de algún modo participa de aquella perfección última que todo ente apetece. Así, pues, aunque *bueno* y *fin* se identifican (dicho fin en sentido amplio, que incluye a los bienes útiles), hay una precedencia lógica de *bueno*, porque algo es fin *porque* es bueno, es decir, porque es una perfección apetecible. Como explica Derisi: “[e]l fin, entonces, no es sino un efecto esencial consiguiente a la noción formal de bondad o perfección del ser. Todo ser es bueno, todo lo bueno es apetecible y todo lo apetecible es fin”⁹⁷⁸.

En realidad, lo que viene a poner de manifiesto la noción de fin es que lo perfecto, en cuanto que es perfecto, es también perfectivo de otro y, en tal medida, apetecible. En el *De Veritate* Tomás de Aquino explica nítidamente esto: en primer lugar, señala la singularidad de la noción de bien, respecto de la noción de ente y de verdadero. Aunque

⁹⁷⁴ “[Q]uod terminat motus appetitus ut quies in re desiderata”. S. Th. I, q. 5, a. 6, in c.

⁹⁷⁵ Vid. Margarita MAURI. *Bien humano y moralidad*. PPU, Barcelona, 1989, pp. 38-39; Juan Antonio WIDOW. *Curso de Metafísica*, pp. 91-92.

⁹⁷⁶ Sobre distintos aspectos relativos a la identidad del bien y el fin vid. Joseph DE FINANCE, S.J. *Ensayo sobre el obrar humano*. Traducción de Albino LOMA. Editorial Gredos, Madrid, 1966, pp. 58-60.

⁹⁷⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, II, 2, 994b.

⁹⁷⁸ Octavio Nicolás DERISI. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p. 25.

con esta última comparte el manifestar la condición de perfectivo, se diferencian en cuanto al modo: “*el ente es perfectivo de otro no sólo según la razón de especie [por la que el ente es perfectivo de quien le conoce, lo que corresponde a la noción de verdadero], sino también según el ser que tiene en la naturaleza de las cosas. Y de este modo es perfectivo el bien*”⁹⁷⁹, y que esta condición de ser perfectivo de otro es lo que expresa la noción de fin lo dice explícitamente el Aquinate en el mismo pasaje, poco más adelante: “*en cuanto un ente, por su propio ser, es perfectivo y consumativo de otro, tiene razón de fin respecto de aquél que por él es perfeccionado*”⁹⁸⁰. Por ello, concluye, “*primero y principalmente se dice bueno del ente perfectivo de otro por modo de fin*”⁹⁸¹. Éste es el fundamento de aquella mutua referencia del bien al fin y del fin al bien a la que hace mención en I-II, q. 94, a. 2, cuando afirma que el fin tiene razón de bien (“*el fin incluye la inteligibilidad del bien*”⁹⁸², en la traducción de Grisez) y que el bien tiene razón de fin. En palabras de Teófilo Urdánoz: “[l]a idea de fin es, pues, coincidente con la noción metafísica del bien. Es el bien bajo el aspecto de término perfectivo de la tendencia apetitiva, el bien en cuanto causa sobre el agente su moción actual y extiende hasta él su virtud propia de influencia atractiva, o se actúa bajo su influjo propio, que es de causalidad final”⁹⁸³. Es más, también del fin será necesario decir que hay un orden según del cual se dice fin *simpliciter* sólo del bien honesto, y *secundum quid* de los bienes deleitables y útiles.

⁹⁷⁹ “[E]ns est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum”. De Ver., q. 21, a. 1, in c.

⁹⁸⁰ “In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur”. Ibid.

⁹⁸¹ “[P]rimo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis”. De Ver., q. 21, a. 1, in c.

⁹⁸² Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 170.

⁹⁸³ Teófilo URDÁNOZ. “Introducción a la cuestión I”, en Santo Tomás de AQUINO. *Suma Teológica. Tomo IV*. B.A.C., Madrid, 1954, p. 86.

Así, pues, nada puede ser concebido como fin si no aparece como apetecible, y nada aparece como apetecible sino en cuanto se entiende su carácter perfectivo, que sigue a su propia perfección. Esta será una de las claves interpretativas fundamentales del texto de I-II, q. 94, a. 2, porque entonces se entiende que, aunque es verdad que el bien del primer principio refiere a la noción de fin, y que el propio principio manifiesta la exigencia de que toda acción se dirija a un fin, no obstante, esta referencia al fin y esta imposición del principio de finalidad a toda la actividad práctica exige que la propia noción de fin refiera, primariamente, a alguna perfección última porque, de otro modo, sería una noción vacía a la que no cabría asignarle, si quiera, el sentido de la finalidad.

Pero, en la misma consideración del bien como perfección última, hay una segunda cuestión de radical importancia para entender el tipo de finalidad que aparece en el orden de la razón práctica: como ya se ha dicho, sólo Dios es, en su misma substancia, bueno *simpliciter*, porque en él se identifican completa y absolutamente la perfección primera y la perfección última. La creatura, por el contrario, no es *simpliciter* buena en su solo acto de ser, sino que requiere de una perfección ulterior respecto de la cual se halla en potencia. Pues bien, Santo Tomás viene a decir que esa perfección es alcanzada mediante la operación que le permite pasar de la potencia al acto y, por ello, “*la propia operación de cada cosa es su fin: es, en efecto, su segunda perfección; de aquí que se dice virtuoso y bueno a lo que se dispone bien para su propia operación*”⁹⁸⁴. Por esto, la perfección que se realiza en la operación tiene, respecto de la creatura, la condición de fin último. De este modo, es verdad que, como han afirmado los autores de la NNLT, la noción de bien del primer principio refiere al fin último, pero es necesario añadir -contra la interpretación que ellos hacen- que el fin último aquí referido no es sólo la base formal de la estructura de la actividad práctica, esto es, no

⁹⁸⁴ “*Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum*”. C.G. III, 25.

se trata, tan sólo, de que deba haber ‘algo’ -cualquier cosa- que sea últimamente intentado en toda acción. Esto es verdad, pero debe ser completado con la precisión de que la perfección segunda de las creaturas sólo es realizada mediante la operación que le es propia y adecuada en sentido pleno, que es aquella respecto de la cual la buena disposición se llama virtuosa y buena. Y he aquí la razón que explica el hecho de que sea la consideración del bien -que se dice *simpliciter* de la perfección última- la que funda toda la actividad propia de la razón práctica, porque la razón práctica no es más que la razón en cuanto directiva de la operación humana hacia la realización de lo que es perfectivo del hombre.

Antes de cerrar este párrafo, es necesario una brevísima consideración de unas distinciones que el Aquinate añade al final de la cuestión quinta de la *Prima*. En el penúltimo artículo de esta cuestión, se pregunta si la razón de bien consiste en el *modo*, la *especie* y el *orden* y, siguiendo a San Agustín, afirma que el bien de la creatura se resuelve en estos tres aspectos, donde el *modo* “significa la determinación de la forma por los principios material y eficiente”⁹⁸⁵; la *especie* es la propia forma de la creatura, en virtud de la cual se halla puesta en una determinada especie⁹⁸⁶; y el *orden* lo explica el Aquinate de la siguiente manera: “[a] la forma sigue la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas semejantes; porque alguno, en cuanto está en acto, obra, y tiende a aquello que le es conveniente según su forma. Y esto pertenece al pondus⁹⁸⁷ y al orden”⁹⁸⁸. Como explica nítidamente Margarita Mauri⁹⁸⁹, los dos primeros aspectos se refieren

⁹⁸⁵ Margarita MAURI. *Bien humano y moralidad*. p. 44.

⁹⁸⁶ Vid. S. Th. I, q. 5, a. 5, in c.

⁹⁸⁷ Mantenemos la voz latina porque su traducción: ‘peso’, no conserva el valor significativo que tiene para Tomás de Aquino, en línea con San Agustín.

⁹⁸⁸ “Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi: quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem”. S. Th. I, q. 5, a. 5, in c.

⁹⁸⁹ Vid. Margarita MAURI. *Bien humano y moralidad*. pp. 45-46.

a la bondad que se halla en la estructura constitutiva del ente finito. El *pondus* y el *orden*, en tanto, refieren a la inclinación (*pondus*) que se da según la naturaleza propia del ente (*orden*) hacia la perfección última que, precisamente por ser finito, no posee en su acto de ser. Esta noción de orden como aspecto básico de la bondad de la creatura será fundamental, como se verá al final de este capítulo, para explicar el sentido de I-II, q. 94, a. 2.

Finalmente, y para concluir, es necesario recalcar que, en la disposición potencial de la creatura respecto de la realización de aquella perfección última -por la cual es llamada buena *simpliciter*-, aparecen dos cuestiones de gran relevancia para la comprensión de la razón práctica: la primera de estas cuestiones es la de la consistencia de esa perfección última de la creatura, y del modo en que, en cuanto tal, se constituye en fin último de toda su operación; la segunda cuestión es que, al ser la bondad *simpliciter* de la creatura una perfección última que no se identifica con su perfección primera, por ello es que existe, en todo ente finito, una inclinación natural hacia esa perfección, que será determinante del modo de realización de su potencialidad. En los dos próximos párrafos se intentará exponer la doctrina del Aquinate respecto de estas dos grandes cuestiones: el fin último y la inclinación natural. Se lo hará, evidentemente, en orden a la posterior explicación de su pensamiento sobre la razón práctica humana, de manera que lo que interesa es, específicamente, las cuestiones -íntimamente vinculadas entre sí- del fin último del hombre y de la inclinación natural humana.

1.2. El fin último del hombre

Como ya se ha visto, Santo Tomás afirma que la perfección última de la creatura se realiza en su operación, de manera que la pregunta por el fin último del hombre corresponde a la pregunta por la perfección que se realiza en su actividad. Y, como es evidente, aunque toda la actividad está unificada en el sujeto, y toda ella coopera en la perfección de éste, lo específico de la perfección correspondiente a cada naturaleza se hallará en aquello superior o más perfecto de esa

misma naturaleza. Así, aunque el perro realiza, ciertamente, actividades de naturaleza puramente vegetativa, las realiza según su ser animal, y es bien evidente que la perfección última a la que está potencialmente orientado corresponde a la unidad de su sustancia, que está determinada por su naturaleza animal, y no sólo, o primordialmente, a la parte de su naturaleza que tiene en común con los vivos cuya vida es puramente vegetativa.

Por otra parte, dice Santo Tomás que “*el agente no se mueve sino por la intención del fin*”⁹⁹⁰, cosa que puede darse por un apetito natural que no incorpora el conocimiento del fin por el propio agente, o por el apetito racional, que supone el conocimiento intelectual del fin⁹⁹¹: “*algo, en su acción o movimiento, tiende al fin de dos modos: uno, moviéndose a sí mismo al fin, como el hombre; otro, siendo movido por otro al fin, como la flecha tiende a determinado fin hacia el cual es movida por el arquero, que dirige su acción al fin*”⁹⁹². La razón de esto es que sólo puede moverse al fin por sí mismo aquél sujeto que es capaz de poseer la razón de fin, lo cual sólo es posible, evidentemente, por mediación del conocimiento intelectual. De aquí que la intención del fin en los agentes irracionales sólo se explica por la presencia de un agente anterior, inteligente, que es causa del orden al fin que hay en la naturaleza de aquellos agentes irracionales⁹⁹³. Por

⁹⁹⁰ “*Agens autem non movet nisi ex intentione finis*”. S. Th. I-II, q. 1, a. 2, in c.

⁹⁹¹ Como se verá en lo sucesivo, el apetito sensible es, sin duda, una cierta participación del apetito racional, en cuanto implica algún conocimiento de aquello que es, de hecho, el fin de la tendencia o inclinación. Sin embargo, en el conocimiento sensible de los objetos de los apetitos no hay un conocimiento del fin *en cuanto fin* y, por eso, en realidad el animal no se mueve por sí mismo sino que es movido por el autor inteligente de su naturaleza, según la cual está determinado hacia los objetos propios y adecuados de sus inclinaciones.

⁹⁹² “[A]liquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter, uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem”. S. Th. I-II, q. 1, a. 2, in c.

⁹⁹³ Este es de hecho, el núcleo del argumento de la quinta vía de demostración de la existencia de Dios (donde, para más claridad de la identidad del

el contrario, los que poseen la facultad intelectual, por la cual es posible el conocimiento del fin en cuanto fin, son, por ello mismo, dueños de sí y de su actividad o movimiento al fin: “[L]os que tienen razón, se mueven al fin por sí mismos, porque tienen dominio de sus actos por el libre albedrío, que es facultad de la voluntad y la razón”⁹⁹⁴.

Así, pues, la pregunta por el fin del hombre se identifica con la pregunta sobre el fin de los actos humanos, en cuanto humanos. Es decir, es la pregunta por el bien a cuya realización se ordena la actividad correspondiente a la dimensión racional de la naturaleza humana. Se trata, evidentemente, del bien propio de la actividad conjunta de la inteligencia y la voluntad, ya que a estas facultades corresponden los actos humanos, en cuanto humanos. En otras palabras, el acto humano es aquel acto que procede de la voluntad deliberada, expresando en esta unidad la concurrencia simultánea de la inteligencia, que conoce el bien como fin, y de la voluntad, que lo quiere y se mueve a él.

En el despliegue de las cuestiones que se plantean ante la pregunta por el fin último del hombre, el Aquinate distingue claramente dos momentos o estadios de esas cuestiones, que corresponden, evidentemente, a dos momentos o estadios de sus respuestas: “del último fin podemos hablar de dos modos: uno, según la razón de último fin; otro, según aquello en lo que se encuentra la

argumento en uno y otro lugar, recurre al mismo ejemplo de la flecha y el arquero): “las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidas por alguno cognoscente e inteligente, como la flecha por el arquero” [“Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante”]. S. Th. I, q. 2, a. 3, in c. Al tratar del fin último retoma el argumento y llega a afirmar que “toda naturaleza irracional se compara a Dios como el instrumento al agente principal” [“tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale”]. S. Th. I-II, q. 1, a. 2, in c.

⁹⁹⁴ “Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis”. Ibid.

razón de fin último”⁹⁹⁵. El primer momento se refiere a la necesidad de que en la intencionalidad de la operación humana haya un fin *último*. El segundo a la consistencia de ese fin último, esto es, a la naturaleza del bien que, realizado en la operación humana, constituye la perfección última del hombre.

En relación con el primer momento descrito, Santo Tomás plantea, fundamentalmente, dos cuestiones: si hay algún fin último y, supuesta la respuesta afirmativa a la pregunta anterior, si el fin último es único o, por el contrario, pueden existir muchos bienes que cumplan la función de fin último⁹⁹⁶.

La respuesta del Aquinate a la primera cuestión, presentada sintéticamente, se elabora del siguiente modo: en toda operación, considerada en relación a los fines a los cuales se dirige, hay un doble orden: el de la intención y el de la ejecución. En ambos órdenes es imposible proceder al infinito, esto es, es necesario que haya algo primero sobre lo que esté fundado todo lo demás, porque “*en todas las cosas que están mutuamente ordenadas resulta que, quitada la primera, se quitan todas aquellas que son para la primera*”⁹⁹⁷.

El orden de la ejecución dice relación con la operación misma por la que se alcanza o realiza el fin y, en él, dice el Aquinate que es necesario algo primero porque, de otro modo, no habría operación, ya que, si en la operación no se comienza por algo, no se comienza en absoluto: “[I]o que está en el principio de la ejecución es en lo que comienza la operación; de donde, si se quita el principio, nada

⁹⁹⁵ “[D]e ultimo fine possumus loqui dupliciter, uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur”. S. Th. I-II, q. 1, a. 7, in c.

⁹⁹⁶ Vid. S. Th. I-II, q. 1, arts. 4 a 8.

⁹⁹⁷ “In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum”. S. Th. I-II, q. 1, a. 4, in c.

comenzaría a obrar”⁹⁹⁸. La razón de esto es que lo posterior, en el orden de la eficiencia al cual pertenece la propia operación, es dependiente de lo anterior. Así, por ejemplo, en la operación de coger y lanzar una piedra lo segundo es dependiente de lo primero y, si no se coge, es imposible que se haga el lanzamiento.

Y si esto es así en el orden de la ejecución, con mayor razón habrá de serlo en el orden de la intención, del cual depende aquél. Este orden corresponde, como su nombre lo indica, a los propios fines, en cuanto que son los que mueven al agente que obra y, en relación a ellos, también es indispensable que haya algo primero porque, otra vez, si el apetito no comienza a ser movido, no se mueve en absoluto: *“lo que es primero en el orden de la intención es como el principio que mueve al apetito; de donde, si se quita este principio, el apetito no es movido por nada”*⁹⁹⁹. El ejemplo anterior ilustra, igualmente, esta necesidad de algo primero en el orden de la intención: el fin de coger la piedra es posterior y dependiente del fin de lanzarla: se la coge *porque* se la quiere lanzar; y si no se la quiere lanzar, entonces no se la coge, ya que el fin de coger la piedra participa su finalidad del fin de lanzarla, de manera que si no existiese este “último” fin, el coger la piedra no sería tampoco un fin de la operación y, consecuentemente, el apetito no sería movido por nada ni habría, en consecuencia, operación de ninguna especie (puesto que todo agente obra en vistas a un fin, razón por la cual el orden de la ejecución se subordina al orden de la intención).

Ahora bien, se ha puesto “último” entrecomillado porque, como es evidente, el fin de lanzar la piedra es sólo “último” en el ejemplo pero, mirado en el contexto general de la actividad humana, un fin semejante habrá de responder, a su vez, a otro fin anterior (atacar a un policía en una manifestación, quebrar una ventana, hacer que la piedra

⁹⁹⁸ *“Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio, unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari”*. S. Th. I-II, q. 1, a. 4, in c.

⁹⁹⁹ *“Id enim quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum, unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur”*. Ibid.

bote en el agua, etc.). La cuestión es que, en toda operación, ha de haber algo absolutamente primero en el orden de la intención, esto es, un fin que no dependa de otro y que dé razón, por sí mismo, de todos los que se le subordinan. A esto absolutamente primero en el orden de la intención es a lo que llama, Santo Tomás, fin último: “*el principio de la intención es el último fin*”¹⁰⁰⁰.

Puesto que, como ya se ha dicho, la ejecución es dependiente de la intención, y que todo lo que es intermedio en la propia intención es, a su vez, dependiente de lo primero en el mismo orden -que es el fin último-, si no hubiese fin último no habría ni fines intermedios ni acciones, lo cual es contrario a la experiencia, que nos manifiesta que, de hecho, actuamos, de manera que a partir de esa misma experiencia se demuestra que hay, necesariamente, algún fin último.

La segunda cuestión tenía que ver con el tema de la unicidad o pluralidad de fines últimos, y la respuesta del Aquinate será que el fin último debe ser único. En el artículo quinto de la cuestión primera de la *Prima Secundae*, ofrece tres razones para esta respuesta:

*“La primera porque, apeteciendo cada uno su propia perfección, aquello que apetece como bien perfecto y completo de sí, lo apetece como su último fin,. Por esto dice San Agustín, en el de Civ. Dei: ‘Decimos ahora fin del bien, no a lo que se consume para no ser, sino a lo que se perfecciona para ser pleno’. Es necesario, pues, que el último fin de tal modo llene todo el apetito del hombre, que fuera de él nada le quede por apetecer. Lo cual no puede ser si requiere algo extraño para su perfección. De donde no es posible que el apetito tienda a dos cosas, como si ambas fuesen su bien perfecto”*¹⁰⁰¹.

¹⁰⁰⁰ “*Principium autem intentionis est ultimus finis*”. S. Th. I-II, q. 1, a. 4, in c.

¹⁰⁰¹ “*Prima est quia, cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit, ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit. Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in*

Esta primera razón, como se advierte, comunica inmediatamente con el alcance y sentido de la noción de bien tal como se la ha explicado en la sección anterior: bueno es lo que todos apetecen, y todos apetecen su propia perfección; por ello, bien se dice primera y absolutamente *-simpliciter-* de la perfección última y plena de un ente. El fin, a su vez, es de la razón del bien, de manera que también se dirá fin, primera y principalmente, de aquella perfección última, y de lo que se dice primeramente fin es lo que llamamos fin último. Ahora bien, si el fin último del hombre es *el bien perfecto y completivo de sí*, entonces nada hay, fuera de él, que pueda apetecer porque, otra vez, el bien es lo que todos apetecen, y todos apetecen su propia perfección, de manera que, cualquier cosa que se apetezca, se la apetece en la medida en que participa, de algún modo, en aquella perfección última. Si hubiese algo distinto, extraño, a la perfección última que fuese, también, apetecible, entonces aquella perfección no sería verdaderamente última, y lo apetecido como fin último no sería el *bien perfecto y completivo de sí*, de manera que, en realidad, no sería, verdaderamente, un fin último.

“La segunda razón: porque, así como en el proceso de la razón el principio es lo que naturalmente se conoce; así en el proceso del apetito racional, que es la voluntad, debe ser principio lo que naturalmente se desea. Pero esto tiene que ser uno, pues la naturaleza no tiende sino a lo uno. Ahora bien, el principio en el proceso del apetito racional es el último fin. De donde resulta que, aquello a lo que tiende la voluntad bajo razón de último fin, ha de ser uno”¹⁰⁰².

duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius”. S. Th. I-II, q. 1, a. 5, in c.

¹⁰⁰² *“Secunda ratio est quia, sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum”. Ibid.*

Por esta segunda razón pasamos, en este momento, más superficialmente, porque descansa, fundamentalmente, en el principio ‘natura ad unum, ratio ad opposita’ que será explicado más latamente a propósito de la consideración de la ‘voluntas ut natura’, que se hará en el próximo parágrafo. De cualquier manera, se puede adelantar que la determinación *ad unum* de la voluntad considerada como naturaleza dice relación con el carácter no electivo de su objeto propio, que es el bien como tal o el bien universal. Respecto del bien universal, la voluntad está determinada *ad unum*, porque el bien en sí no tiene contrario, sino sólo contradictorio (el no ser, que no puede ser objeto de apetición)¹⁰⁰³. Lo interesante, en este punto, es la identificación que Santo Tomás hace entre aquello a lo que la voluntad está determinada *ad unum* y el fin último; porque, de esta identificación, si se la lee en su unidad con la razón primera, se sigue que el bien universal como objeto propio de la voluntad, la perfección última que todo ente apetece y el fin último son una y la misma cosa. Pero sobre esto se volverá más adelante. De momento, baste decir que la razón aducida por el Aquinate consiste en que, análogamente a como el principio de toda la actividad racional cognoscitiva debe ser aquello que naturalmente se conoce, así el principio de la apetición racional debe ser aquello que naturalmente se desea; lo que naturalmente se desea es uno, porque la naturaleza está determinada *ad unum*, luego el principio de toda apetición racional es uno; como ese principio es lo que llamamos fin último, entonces el fin último es, necesariamente, uno solo.

Finalmente, la tercera razón que el de Aquino propone para afirmar la unicidad del fin último es especialmente relevante en estas páginas, porque parece ser la única que tienen en mente Grisez, Finnis y demás autores de la NNLT, al afirmar que el bien del primer principio práctico refiere al fin último. Dice Santo Tomás:

¹⁰⁰³ Vid. José Luis WIDOW. *La naturaleza política de la moral*. RIL Editores, Santiago de Chile, 2004, p. 112.

“La tercera es que, como las acciones voluntarias reciben su especie del fin, según se ha dicho, menester es que del fin último, que es común, reciban su razón genérica; como las cosas naturales, que son puestas en el género según una razón formal común. Así, pues, como todo lo que la voluntad puede apetecer pertenece, en cuanto tal, a un mismo género, es necesario que el fin último sea uno. Y tanto más cuanto que en cualquier género hay un primer principio único, y el último fin tiene carácter de primer principio, como queda dicho”¹⁰⁰⁴.

Esta tercera razón, como se ve, es más formal que las dos anteriores: el fin último otorga una razón genérica a las acciones, del mismo modo en que el perro y el caballo se dicen del género animal por una razón formal común en la que se han abandonado las diferencias específicas. Como todas las acciones voluntarias pertenecen al mismo género, entonces el fin último ha de ser único.

Mirada, esta tercera razón, con independencia de las dos anteriores, puede dar lugar a la conclusión de que la unicidad del fin último se refiere, exclusivamente, a la unicidad de la estructura formal de la dirección racional de la acción libre, que vendría a ser la estructura de la finalidad. Esto es, al menos, lo que destaca Grisez como distintivo del fin último en “The First Principle of Practical Reason”, y a partir de lo cual señala que el ‘bien’ del primer principio, que refiere al fin último, no es el bien trascendental ni, si quiera, algún bien real, sino tan sólo el principio de finalidad como estructura formal de toda la actividad directiva de la razón práctica: “[e]l bien sobre el cual la razón práctica prescribe su búsqueda y realización es primariamente el último fin porque la razón práctica no puede dirigir

¹⁰⁰⁴

“Tertia ratio est quia, cum actiones voluntarie ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum. Et praecipue quia in quolibet genere est unum primum principium, ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est”. S. Th. I-II, q. 1, a. 5, in c.

acciones sin dirigir sus objetos a un fin”¹⁰⁰⁵. Así, parece que Grisez y quienes le siguen toman una distinción, que verdaderamente hace Santo Tomás, entre el bien y su razón de fin: “[e]n el objeto de la voluntad se deben considerar dos cosas: una quasi materiale, que es la misma cosa querida; otra quasi formale, que es la razón de querer, que es el fin”¹⁰⁰⁶, y la llevarán al extremo de afirmar que la cosa querida y la razón de quererla pueden ser tomadas de un modo absolutamente independiente, al punto de que en el primer principio práctico habría una referencia general a la razón de querer todas las cosas y ninguna referencia a ninguna cosa querida.

Sin embargo, esta tercera razón aportada por Santo Tomás no puede ser leída con total independencia de las dos anteriores. El núcleo del argumento consiste en la afirmación de que, puesto que las acciones reciben su especie del fin, entonces el fin último, que es común a todas -cualquiera sea su especie-, ha de otorgarles una razón genérica (de aquí la unicidad del fin, entendido que todas las acciones pertenecen al mismo género); esto, en efecto, implica que también una acción moralmente mala se orienta, de algún modo, al fin último. Pero no se sigue, de esto, que el fin último no sea la bondad *simpliciter* o plenitud de perfección que todo ente apetece sino, en todo caso, que la acción voluntaria puede estar mal orientada al fin al cual naturalmente se dirige, de manera que es la propia objetividad del bien que se constituye en fin último la que manifiesta la deformidad de la acción que, intentando ese fin, lo intenta inadecuadamente. De aquí que sea posible que no todos los hombres concuerden en el bien al cual se dirigen como a su fin último, pero no porque ese bien no sea el mismo para unos y otros, sino porque la propia desorientación en la búsqueda del bien perfecto oscurece el conocimiento de aquello en lo que ese bien consiste. Estas dificultades, de cualquier modo, entroncan

¹⁰⁰⁵ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 182.

¹⁰⁰⁶ “*Sed in obiecto voluntatis duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita, aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi quae est finis*”. De Ver., q. 23, a. 7, in c.

directamente con el segundo momento o estadio de la reflexión sobre el tema del fin del hombre, como se verá en lo sucesivo.

Así, pues, la conclusión global de este primer estadio es que, en el horizonte de la vida del hombre, debe haber un bien que se constituya fin último de todos los actos humanos, y que éste bien/fin debe ser único. El segundo momento o estadio de esta reflexión, como ya se ha adelantado, dice relación con la consistencia de ese bien, esto es, con las propiedades que lo identifican y describen su naturaleza.

Esta cuestión plantea varias dificultades porque, como dice Aristóteles, aunque hay un nombre que designa inequívocamente a ese bien: “[c]asi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”¹⁰⁰⁷, no obstante, los hombres no parecen ponerse de acuerdo en aquello que, de hecho, sea o cause la felicidad, y ponen su última aspiración en bienes diversos e, incluso, opuestos entre sí: “[p]ero acerca de qué es la felicidad dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios”¹⁰⁰⁸. Santo Tomás, en la continuación de aquél texto en el que hace la distinción entre estos dos momentos de la reflexión sobre el fin del hombre, advierte la misma dificultad que ha señalado Aristóteles:

“En cuanto a la razón de último fin todos concuerdan en el apetito del fin último, porque todos apetecen completar su perfección, que es de la razón del último fin, como se ha dicho. Pero respecto de aquello en lo que ésta razón se encuentra, no todos los hombres concuerdan en el último fin, porque unos apetecen, como bien consumado, las riquezas, otros los placeres voluptuosos y otros otras cosas”¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095a.

¹⁰⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁰⁹ “Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine, nam quidam appetunt divitias

En el fondo, la dificultad radica en la necesidad de precisar cuál es el bien que perfecciona de modo completo y definitivo a la naturaleza humana, el bien que otorga aquella perfección última que todo hombre apetece por naturaleza.

En atención a los fines de este trabajo, aquí interesa exponer la cuestión de un modo sintético, para centrar la atención, precisamente, en la identificación que el Aquinate hace entre el bien que objetivamente es causa de la felicidad y el bien *simpliciter* como perfección última. Como es bastante obvio, tal identificación tendrá gran importancia para una posterior comprensión de su doctrina de la razón práctica si es que el bien del primer principio corresponde, a su vez, al fin último y bien *simpliciter*.

Respecto de esta cuestión, Tomás de Aquino sigue muy de cerca la exposición aristotélica de la *Ética Nicomaquea*¹⁰¹⁰ -bien que completándola con aquellos aspectos singulares de su propia filosofía y, en general, de la filosofía cristiana- y, al igual que el Estagirita, entiende que el bien que se constituya en causa de la verdadera felicidad ha de reunir una serie de propiedades o condiciones que se podrían sintetizar, esencialmente, en las siguientes:

- a) Debe tratarse de un bien en sí mismo, esto es, de un bien que no sea buscado en razón de algo distinto de sí mismo, porque entonces no sería un fin auténticamente último. La sola noción de felicidad, dice Aristóteles, parece remitir inmediatamente a esta propiedad: “[l]lamamos más perfecto al [bien] que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa [...] [t]al parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa”¹⁰¹¹.

tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud”. S. Th. I-II, q. 1, a. 7, in c.

¹⁰¹⁰ Vid. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, libros I y X.

¹⁰¹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097a - 1097b.

- b) Ha de ser causa de la bondad de los demás bienes, en el sentido de que sea causa de la apetibilidad de los demás bienes, esto es, que la razón de que todo otro bien sea apetecible proceda del hecho de que participe en la bondad del bien que constituye la felicidad: *“todas las cosas, por así decirlo, las elegimos por causa de otras, excepto la felicidad, que es ella misma el fin”*¹⁰¹².
- c) Debe ser un bien suficiente por sí para causar la felicidad¹⁰¹³, es decir, para dar al hombre la plenitud de la perfección última: *“siendo de la razón de felicidad que ella sea por sí suficiente, como consta en I Ethic.”*¹⁰¹⁴, *es necesario que, alcanzada la felicidad, no le falte al hombre ningún bien necesario”*¹⁰¹⁵, porque si fuese necesario otro bien distinto de aquél, entonces no habría encontrado, el hombre, la plenitud.
- d) Coherentemente con todas las propiedades anteriores, *“es preciso que el bien que es el fin último sea un bien perfecto”*¹⁰¹⁶ porque, al ser la plenitud de la perfección humana, no puede consistir en la mera disposición a una forma, sino en la posesión

¹⁰¹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, X, 6, 1176b.

¹⁰¹³ Jolivet explica que ha de tratarse, fundamentalmente de la suficiencia relativa a aquello más propio y perfecto del hombre, es decir, se trata de un bien suficiente para saciar las necesidades de conocer y amar. Vid. Régis JOLIVET. *Tratado de Filosofía IV. Moral*. Traducción de Leandro DE SESMA. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1959, pp. 52-54.

¹⁰¹⁴ Dice Aristóteles que *“el bien perfecto parece ser suficiente [...] estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad”*. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b.

¹⁰¹⁵ “[C]um de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens, ut patet in I Ethic., necesse est quod, beatitudine adepti, nullum bonum homini necessarium desit”. S. Th. I-II, q. 1, a. 5, in c.

¹⁰¹⁶ “[O]portet, quod bonum quod est ultimus finis, sit bonum perfectum”. Sent. Eth., I, 9, 5.

de dicha forma y “*lo que tiene la forma es perfecto, en cambio, lo que está dispuesto hacia una forma es algo imperfecto*”¹⁰¹⁷.

Ante estas propiedades, la pregunta subsecuente es aquella por la realidad en la que tales propiedades se dan. Y la respuesta del Aquinate es de una contundencia definitiva: “*la última y perfecta felicidad no puede estar sino en la visión de la divina esencia*”¹⁰¹⁸. El argumento para llegar a esta afirmación sigue el siguiente camino: la perfección última de la creatura, por las razones que ya se han señalado, ha de consistir en la perfección que se alcanza mediante su operación más alta. Ahora bien, en el hombre, esa operación corresponde a la actividad propia de su naturaleza racional, pero no puede ser la actividad de la voluntad, porque la perfección de la voluntad se realiza en la posesión del bien apetecido, y tal posesión no se da en la propia voluntad. La voluntad tiene parte en la felicidad en cuanto que, en la posesión del bien deseado, descansa y goza: “*pertenece a la voluntad el deleite consecuente a la felicidad, según lo que dice Agustín en X Confess.: que la felicidad es goce de la verdad*”¹⁰¹⁹ pero, como este mismo texto anuncia, aquella posesión en la que consiste la felicidad se realiza, propiamente, en la inteligencia, porque es la posesión de alguna verdad. Así, pues, la felicidad ha de realizarse en alguna actividad de la inteligencia, pero no en cualquiera, sino en la más perfecta, que, en palabras de Aristóteles, ha de corresponder a la contemplación de las cosas divinas:

“*Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Sea, pues, el entendimiento o sea alguna*

¹⁰¹⁷ “*Quod autem habet formam est perfectum, quod autem est dispositum ad formam est imperfectum. Et ideo oportet, quod bonum quod est ultimus finis, sit bonum perfectum*”. Sent. Eth., I, 9, 5.

¹⁰¹⁸ “[U]ltima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae”. S. Th., I-II, q. 3, a. 8, in c.

¹⁰¹⁹ “[A]d voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X Confess., quod beatitudo est gaudium de veritate”. S. Th. I-II, q. 3, a. 4, in c.

*otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho*¹⁰²⁰.

Y Santo Tomás lo confirma: “la última felicidad del hombre está en la contemplación de la verdad”¹⁰²¹, y de la verdad más alta, que es la verdad sobre Dios: “la última felicidad humana consiste en la contemplación propia de la sabiduría a la que corresponde la consideración de las cosas divinas. En lo cual se ve [...] que la última felicidad del hombre no consiste más que en la contemplación de Dios”¹⁰²². Así, pues, la felicidad ha de darse en la actividad más perfecta de lo más perfecto que hay en el hombre, que es su condición intelectual, y como la perfección del conocimiento es proporcional a la perfección de lo conocido, a la actividad más perfecta de la inteligencia humana corresponderá, a su vez, el objeto más perfecto, que es Dios¹⁰²³. El Aquinate hace una síntesis extraordinaria de todo

¹⁰²⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177a

¹⁰²¹ “[U]ltima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis”. C.G., III, 37.

¹⁰²² “Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem. Ex quo etiam patet [...] quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei”. C.G., III, 37.

¹⁰²³ Santo Tomás, en este punto, añade una distinción que, aunque es muy relevante para el tema del fin último y la felicidad en sí mismo, no tiene consecuencias respecto de aquello a lo que se ordena este tema en este trabajo, que es la comprensión de la razón práctica. La distinción es la siguiente: “Fin se dice de dos modos. Uno, referido a la misma cosa que deseamos alcanzar, como el dinero es fin para el avaro. Otro, referido a la misma consecución o posesión, sea uso o goce de la cosa deseada, tal como si se dijera que la posesión del dinero es el fin del avaro y gozar una cosa voluptuosa el fin del intemperante. Según el primer modo, el fin último del hombre es un bien increado, a saber, Dios, el único que con su infinita bondad puede completar perfectamente la voluntad del hombre. Según el segundo modo, el fin último del hombre es algo creado, existente en él, que no es otra cosa que la consecución o goce del fin último. Ahora bien, el

este argumento: “*si la felicidad del hombre es una operación, es necesario que sea su operación óptima. Pero la operación óptima del hombre es aquella que es de la facultad óptima respecto de su objeto óptimo, y la potencia óptima es el intelecto, cuyo objeto óptimo es el bien divino*”¹⁰²⁴. Hay, además, en este texto, el anuncio de una cuestión muy relevante para la comprensión de la razón práctica, como es la afirmación de que el objeto óptimo del intelecto es el *bien* divino. Pero sobre esto se volverá más adelante.

Así, pues, todo aquello es lo que está objetivamente contenido en la noción de fin último, tal como la entiende el doctor medieval. Es cierto que, como insisten los autores de la NNLT, se puede hacer una distinción entre la razón formal de fin último y aquello en lo que esta razón formal efectivamente se realiza o verifica. Pero, como se advierte en la explicación de Santo Tomás, las propiedades de aquello en lo que se verifica la razón formal están exigidas por la misma razón formal de fin último, de manera que, aunque es verdad que un acto desordenado -porque, por ejemplo, busca el placer como el bien último- igualmente está dirigido por la razón formal de fin último, no

último fin se llama felicidad. Luego, si la felicidad del hombre es considerada en cuanto a su causa u objeto, entonces es algo increado; si, en cambio, es considerada en cuanto a la misma esencia de la felicidad, entonces es algo creado. [“[F]inis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio eius rei quae desideratur, sicut si dicatur quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum, si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum”]. S. Th., I-II, q. 3, a. 1, in c.

¹⁰²⁴

“[S]i beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum”. S. Th. I-II, q. 3, a. 5, in c.

es verdad que esa razón formal no refiera al bien que objetivamente es causa de la perfección última del hombre. De hecho, ese acto se orienta hacia ese bien, pero se orienta mal y, en tal sentido, es un acto ‘desorientado’. Pero, como la misma palabra lo indica, no está desorientado el que de ninguna manera busca orientarse. Se desorienta el que pierde el rumbo, no el que va sin rumbo ni el que lleva otro rumbo. Por ello, cuando se actúa como si el fin último fuese un bien distinto del que objetivamente es causa de la plenitud humana, es la propia presencia de la orientación fundamental al fin último -completa y objetivamente considerado- la que manifiesta la deformidad de esa acción.

1.3. La *voluntas ut natura* como inclinación natural de la creatura racional.

La tercera cuestión que, como se anunciaba al comienzo de esta sección, es necesario considerar como presupuesto de la doctrina del Aquinate sobre la razón práctica, es la de la inclinación o apetito natural del hombre en cuanto creatura racional. Dice Santo Tomás que “[e]l *apetito natural es la inclinación de cualquier cosa hacia algo, desde su naturaleza*”¹⁰²⁵, de manera que la determinación del modo propio de una inclinación natural será correspondiente a la determinación de la naturaleza del sujeto apetente.

En esta línea, sostiene el Aquinate que es necesario poner en el alma una potencia apetitiva racional, porque “*a cada forma sigue una inclinación*”¹⁰²⁶, y añade que esta inclinación, en conformidad al principio *operari sequitur esse*, será proporcionada a la perfección de la forma a la que sigue: “[e]l *principio de cualquier operación es la forma por la que algo es en acto, porque todo agente actúa en cuanto es acto. Es necesario, por consiguiente, que según el modo de la*

¹⁰²⁵ “[A]ppetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua”. S. Th. I, q. 78, a. 1, ad 3.

¹⁰²⁶ “[Q]uamlibet formam sequitur aliqua inclination”. S. Th. I, q. 80, a. 1, in c.

forma sea el modo de la operación consiguiente a la forma”¹⁰²⁷. Así, pues, siendo el ser del alma humana un ser intelectual, la inclinación correspondiente ha de ser, ella también, intelectual. Y este apetito - que, en un sentido es natural, aunque en otro no¹⁰²⁸ -, que sigue a la forma intelectual, es lo que llamamos voluntad¹⁰²⁹.

Como es bien sabido, afirma Santo Tomás que las potencias se especifican por sus objetos; y las potencias apetitivas, consecuentemente, por el bien al cual se dirigen. Y en este punto adquiere un nuevo sentido e importancia la afirmación previa, de que ‘a toda forma sigue una inclinación’ porque, en relación con la

¹⁰²⁷ “*Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam...*”. C.G., II, c. 47.

¹⁰²⁸ Es natural en cuanto correspondiente a la naturaleza humana, aunque Santo Tomás reserva, muchas veces, el nombre de *apetito natural* para aquellas inclinaciones que se dan sin el conocimiento del bien por parte del sujeto inclinado. Vid. S. Th. I, q. 19, a. 1 in c.; I, q. 59, a. 1, in c.; I, q. 80, a. 1, in c. La precisión por la que aparece claro en qué sentido se puede decir natural del apetito de la voluntad se puede encontrar, entre otros lugares, en *De Veritate*, donde afirma que “*la voluntad se distingue del apetito natural tomado con precisión, esto es, de aquél que es sólo natural, como el hombre se distingue de aquél que es sólo animal; no se distingue, sin embargo, absolutamente del apetito natural, sino que él mismo lo incluye, como el hombre incluye al alma*” “[V]oluntas dividitur contra appetitum naturalem cum praecisione sumptum, id est qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturale absolute, sed includit ipsum sicut homo includit animal”. De Ver., q. 22, a. 5, ad 6 in c. Es decir, que así como el hombre, en un sentido, no es animal, tampoco la voluntad es un apetito natural. Pero del mismo modo en, en otro sentido, podemos decir que el hombre es animal, porque el ser animal está incluido en su naturaleza (aunque por naturaleza sea más que animal), así también, la voluntad incluye la razón de apetito natural.

¹⁰²⁹ Un desarrollo extenso de esta cuestión, en: José ESCANDELL. “Sobre la fundamentación de la teoría tomista de los apetitos naturales: quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio (S. Th. I, q. 80, a. 1)”, en Eudaldo FORMENT (ed.). *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA)*, Barcelona 1993, Editorial Balme, Barcelona, 1994, pp. 309-315.

cuestión del objeto de las diversas potencias apetitivas, lo determinante será, precisamente, la ‘forma’ a la que sigue la inclinación. En el fondo, esto quiere decir que el bien al cual se orienta un apetito es un bien que ya está de algún modo presente en la naturaleza del sujeto de ese apetito. De hecho, el carácter disposicional de la naturaleza de las creaturas es manifestativo de esa presencia del bien al cual la naturaleza tiende como a su fin. Ahora bien, esta presencia del bien en la naturaleza del sujeto apetente será correspondiente al grado de perfección de esa naturaleza:

*“Es esto común a todas las cosas de la naturaleza: que tengan alguna inclinación, que es apetito o amor natural. La cual inclinación, sin embargo, se halla de diverso modo en las diversas naturalezas, en cada una a su modo. De donde en la naturaleza intelectual se halla la inclinación natural según la voluntad; en la naturaleza sensitiva, según el apetito sensitivo; y en la naturaleza carente de conocimiento según el solo orden de la naturaleza hacia algo”*¹⁰³⁰.

Y es así que, como explica el Aquinate, según ese grado de perfección puede haber unos entes que *“de tal modo están determinados a su ser natural por la forma natural, que no hay impedimento para que sean receptivos de las especies de otras cosas”*¹⁰³¹. Estos son los seres dotados de conocimiento que, como se advierte en el mismo texto, están abiertos -en su misma forma natural, esto es, en el modo determinante de su acto de ser- a la realización en sí de la perfección de otras cosas. Esta apertura será, consecuentemente, definitoria del modo de su apetito, por esto dice el

¹⁰³⁰ *“Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid”*. S. Th., I, q. 60, a. 1, in c.

¹⁰³¹ *“[S]ic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum”*. S. Th. I, q. 80, a. 1, in c.

Aquinate que “*la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma presupuesta la inteligencia*”¹⁰³², esto es, la voluntad es el apetito correspondiente a una forma que, por su naturaleza intelectual, está radicalmente abierta a la plenitud de la perfección.

Es así que la perfección en la apetición la vincula, Santo Tomás, con la perfección en el conocimiento, de manera que los grados de aquella perfección en la apetición corresponderán al hecho de que hay seres que tienden a su bien propio sin ningún conocimiento de ese bien; otros que lo hacen con algún conocimiento sensible del mismo (aunque en el conocimiento sensible no hay aprehensión del bien en cuanto bien); y otros, por último, que lo hacen con conocimiento intelectual del bien (en el cual sí se da esa aprehensión del bien en cuanto bien):

*“Algunos se inclinan al bien con un conocimiento en el que conocen la misma razón de bien, lo cual es propio del intelecto. Estos se inclinan al bien de un modo perfectísimo, y no como de algún modo dirigidas al bien por otro, como aquellos que carecen de conocimiento; ni sólo al bien particular, como aquellos en los que sólo hay conocimiento sensible; sino como inclinados al mismo bien universal, y de esta inclinación se dice voluntad”*¹⁰³³.

La cuestión es que, puesto que el ente intelectual está abierto, en su mismo acto de ser, a la totalidad de la perfección del universo, su apetito correspondiente habrá de ser la inclinación a esa misma totalidad de la perfección, pero bajo la razón de bien. Esto es, el objeto

¹⁰³² “[V]oluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia”. De Ver., q. 22, a. 11, ad 6.

¹⁰³³ “Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum: et haec inclinatio dicitur voluntas”. S. Th. I, q. 59, a. 1, in c.

de la voluntad ha de ser, primaria y principalmente, el bien universal. Esta conexión entre la voluntad, su objeto y la apertura del ser intelectual a la perfección en su universalidad es explícita en Santo Tomás: “*el objeto de la voluntad es el fin y el bien universal. De donde no puede haber voluntad en aquellos que carecen de razón e intelecto, en cuanto que no pueden aprehender lo universal*”¹⁰³⁴. En otras palabras, porque el intelecto está radicalmente abierto al ser en su universalidad, el ser intelectual debe estar, también, radicalmente inclinado al bien, también en su universalidad. Y así como aquella apertura del intelecto a la universalidad del ser se manifiesta en el objeto de su facultad cognoscitiva que es, precisamente, el *ser* como *algo uno común* a todas las cosas, así también la inclinación natural del intelecto se manifiesta como inclinación a *algo uno común* a todas las cosas que, en este caso, es su razón de apetecibles “[c]omo la voluntad es cierta facultad inmaterial, como el entendimiento, responde naturalmente a algo uno común, a saber, el bien”¹⁰³⁵, esto es, la voluntad responde naturalmente al bien universal.

No obstante, esta referencia al bien universal como objeto propio de la voluntad no debe llevar a la conclusión de que no hay inclinación racional a los bienes particulares. Sucede que, respecto del objeto de la voluntad, es necesario hacer una distinción:

“[E]n la voluntad se halla un doble objeto. Uno, al que está determinada por la necesidad de la inclinación natural. [...] Pero hay otro objeto de la voluntad, al que, sin duda, le es natural inclinar a la voluntad, en cuanto hay en él alguna semejanza u orden respecto del último fin naturalmente deseado; sin embargo, la voluntad no es inmutada por este objeto con necesidad, como ya se ha dicho, porque

¹⁰³⁴ “[O]biectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale”. S. Th., I-II, q. 1, a. 2, ad 3.

¹⁰³⁵ “Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum”. S. Th., I-II, q. 10, a. 1, ad 3.

no se halla en él, singularmente considerado, el orden al último fin naturalmente deseado”¹⁰³⁶.

Esta distinción, sin embargo, dice relación con los diversos actos de la voluntad y el modo de dirigirse, en ellos, la voluntad a su objeto¹⁰³⁷, de manera que permanece intacta la unidad del objeto formal de la misma voluntad, que es el bien universal. La cuestión es, entonces, que en cierto acto la voluntad se inclina con necesidad a su objeto, mientras que en otros actos tal necesidad no existe. Ahora bien, el único objeto que puede inmutar con absoluta necesidad a la voluntad es aquél que la perfecciona completamente, de manera que el bien al cual se inclina con necesidad es el bien *simpliciter*, es decir, la perfección última en la que consiste el último fin de la creatura. Este acto por el cual la voluntad se inclina con necesidad al bien *simpliciter* es el mismo ser de la voluntad, es decir, *ser voluntad* y estar necesariamente inclinado al bien *simpliciter* -según un modo intelectual- son una y la misma cosa. Así, esta inclinación aparece como la actualidad primera de la voluntad, que emana inmediatamente del acto de ser del intelecto, en razón de su apertura radical a la perfección universal. De aquí que a este acto le llame, Santo Tomás, *voluntas ut natura*, esto es, voluntad como naturaleza. Es que se trata de una inclinación que se halla en la constitución misma de la naturaleza intelectual creada.

Así, pues, la *voluntas ut natura* tiene por objeto el bien *simpliciter*, esto es, el bien perfecto, bien universal, bien en sí, etc., al cual tiende con necesidad, porque es intrínseco a la naturaleza del

¹⁰³⁶ “[V]oluntatis invenitur duplex obiectum. Unum, ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur. [...] Aliud vero est obiectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem, in quantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc obiecto voluntas de necessitate immutatur, ut prius dictum est, quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum”. De Ver., q. 22, a. 9, c.

¹⁰³⁷ Sobre esta distinción, vid. Jesús García López. “Entendimiento y voluntad en el acto de elección”, en *Anuario Filosófico* 10, 1977, pp. 93-114.

intelecto creado el amar, con amor natural, aquella perfección infinita a la cual se halla abierto desde su mismo acto de ser.

Pero, tal como el texto del *De Veritate* 22, 9 señalaba claramente, hay un segundo acto de la voluntad en el cual el objeto de la misma voluntad no la atrae con necesidad. Es propio de este objeto, dice Santo Tomás, el inmutar a la voluntad, porque en él hay una cierta semejanza u orden al bien perfecto que la voluntad quiere con necesidad -donde se ve que la *voluntas ut natura* se halla en la raíz de toda otra apetición racional-, pero no la inmuta con necesidad, precisamente, porque no realiza, en su singularidad, la totalidad del orden al fin último, que es el bien *simpliciter*. Tiene parte en la razón de bien y, así, es algún bien, o bueno *secundum quid*, pero no es *el* bien, esto es, no es bueno *simpliciter*. Este objeto, como resulta evidente, corresponde a los bienes particulares, que tienen fuerza atractiva sobre la voluntad, pero no la determinan porque, en cuanto que son bienes sólo *secundum quid*, bajo algún respecto no son buenos y, en esta medida, no atraen a la voluntad. De aquí que el acto de la voluntad correspondiente a este objeto sea la elección, esto es, la autodeterminación respecto de un bien que la atrae, pero no la determina:

“[S]i es propuesto a la voluntad algún objeto que sea universalmente bueno según cualquier consideración, la voluntad tendería a él con necesidad, si algo quiere, pues no podría querer su opuesto. En cambio, si le es propuesto un objeto que no sea bueno según cualquier consideración, la voluntad no se moverá hacia él con necesidad. Y porque cualquier defecto de un bien tiene razón de no bien, por esto sólo aquel bien que es perfecto, y al que nada le falta, es tal bien que la voluntad no puede no quererlo: esto es propio de la felicidad. En cambio, cualquier bien particular, en cuanto le falta algo de bien, puede ser tomado como no bueno; y según esta consideración, puede

ser rechazado o aprobado por la voluntad, que puede dirigirse a lo mismo según diversas consideraciones”¹⁰³⁸.

El apetito racional, en cuanto facultad para inclinarse a los bienes particulares, es lo que el Aquinate llama *voluntas ut ratio*. Así, pues, hay un objeto respecto del cual la voluntad está determinada *ad unum*, que es el bien en sí. Pero hay otro respecto del cual la voluntad se relaciona como a opuestos: “*la voluntad, en cuanto es racional, se halla ante opuestos; y esto es, en efecto, considerarla según lo que le es propio* [de aquí que, en otros lugares, el Aquinate designe a la *voluntas ut ratio* como *voluntas ut voluntas*]; *pero en cuanto que es cierta naturaleza, nada prohíbe que esté naturalmente determinada ad unum*”¹⁰³⁹. Y frente a aquello con lo que la voluntad se relaciona como a opuestos, esto es, frente al objeto de la voluntad como razón, no puede haber determinación, porque sólo atrae con necesidad aquél bien que se desea por naturaleza, que es la felicidad: “[e]s manifiesto que los bienes particulares de esta índole no tienen necesaria conexión con la felicidad porque, sin cualquiera de ellos, puede el hombre ser feliz. De donde, cualquiera sea la magnitud de aquello que se propone al hombre como bueno, la voluntad no tiende a él con

¹⁰³⁸ “[S]i proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle: quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes”. S. Th., I-II, q. 10, a. 2, in c.

¹⁰³⁹ “[V]oluntas in quantum est rationalis, ad opposita se habet; hoc est enim considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium; sed prout est natura quaedam nihil prohibet eam determinari naturaliter ad unum”. De Ver., q. 22, a. 6, ad 5 in c.

necesidad”¹⁰⁴⁰. Así pues, estos bienes particulares aparecen como un objeto secundario de la voluntad, es decir, son objeto de ella no por sí mismos, sino en cuanto se ordenan a la consecución del bien perfecto y, en esta medida, participan de la bondad y finalidad de aquél:

*“Debemos saber que toda voluntad tiene un doble objeto querido: uno principal y otro secundario. Lo principalmente querido es aquello a lo que la voluntad se dirige según su naturaleza, pues la misma voluntad es cierta naturaleza y tiene un orden natural a algo. Ahora bien, respecto de esto que la voluntad naturalmente quiere, tal como la voluntad humana naturalmente apetece la felicidad, la voluntad tiene necesidad en cuanto tiende a ello según el modo de la naturaleza; pues el hombre no puede querer no ser feliz o ser infeliz. En cambio las cosas queridas de modo secundario son las que se ordenan como a fin en relación con las que son principalmente queridas”*¹⁰⁴¹.

Y, como se advierte en lo ya dicho, la inclinación propia de la *voluntas ut ratio* tiene su raíz en la inclinación necesaria al bien *simpliciter*, es decir, que porque la naturaleza de la voluntad es querer el bien en sí, es que puede moverse hacia aquello que sólo participa en la razón universal de bueno. En el fondo, la cuestión es que la inclinación de la *voluntas ut natura* no es una inclinación particular que se distinga de las demás inclinaciones particulares, sino que es

¹⁰⁴⁰ “*Manifestum est autem quod huiusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus. Unde quantumcumque homini proponatur aliquod eorum ut bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit.*”. De Malo, q. 3, a. 3, c.

¹⁰⁴¹ “*Sciendum est igitur quod cuiuslibet voluntatis est duplex volitum: unum quidem principale et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam, eo quod et ipsa voluntas natura quaedam est et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult, sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu huius voliti voluntas necessitatem habet cum in ipsum tendat per modum naturae; non enim potest homo velle non esse beatus aut esse miser. Secundaria vero volita sunt quae ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem*”. De Ver., q. 23, a. 4, c.

una inclinación que está virtualmente presente en toda otra inclinación, porque es el fundamento de todas las demás:

“Y así como la naturaleza es el fundamento de la voluntad, así lo apetecible que es apetecido naturalmente, es el principio y fundamento de las otras cosas apetecibles. Ahora bien, en las cosas apetecibles, el fin es principio y fundamento de aquellas cosas que son para el fin, pues las que son para el fin no se apetecen sino en razón del fin. Y así, aquello que la voluntad quiere por necesidad, como determinada a ello por inclinación natural, es el fin último, esto es, la felicidad y aquellas cosas que se incluyen en ella, como el ser, el conocimiento de la verdad y otras de la misma índole; A otras cosas, en cambio, no está determinada por la necesidad de la inclinación natural, sino por su propia disposición libre de toda necesidad”¹⁰⁴².

Pero en este texto se advierten, además, algunas precisiones sobre la naturaleza del objeto de la inclinación natural de la voluntad que son importantes en esta sección: dice, en efecto, que aquello a lo que la voluntad está determinada, esto es, aquello que quiere con un amor natural, es el fin último, que asocia a la felicidad y a aquellas cosas que se incluyen en ella, como ‘el ser’, ‘el conocimiento de la verdad’, etc. De este modo, aparece asociado a la inclinación natural propia del hombre, en cuanto creatura racional, aquella perfección última, o bondad *simpliciter*, que busca como su fin último según los términos explicados en los dos párrafos anteriores. En otras palabras, la apetencia natural de su propia perfección, en una creatura racional, ha de darse en conformidad a su naturaleza racional. Y lo que dice, fundamentalmente, la noción de voluntad es esto: apetito

¹⁰⁴² “*Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem; cum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, id quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut esse, cognitio veritatis, et aliqua huiusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque omni necessitate*”. De Veritate, q. 22, a. 5, c.

racional, de manera que, si hay un apetito natural conforme a una naturaleza racional, ese apetito será una *voluntad natural* o, según los términos de Santo Tomás, una *voluntas ut natura* (voluntad como naturaleza).

Así, pues, resulta que la *voluntas ut natura* es la inclinación natural hacia aquella plenitud que sólo se alcanza en la contemplación de Dios. Lo cual, por lo demás, es plenamente coherente si se atiende al hecho de que el objeto de la voluntad como naturaleza es el bien en sí, y que, como se ha explicado en el primer párrafo de esta sección, sólo a Dios compete el ser bueno absolutamente en su mismo acto de ser. La cuestión es que, si Dios es el sumo Bien del hombre, entonces, el hombre natural y necesariamente lo apetece, porque todas las cosas apetecen el bien que las perfecciona. De hecho, todas las cosas apetecen a Dios, pero cada cosa según su modo de ser. Al ser, el hombre, un ente intelectual, apetece a Dios según esa naturaleza, es decir, con apetito y conocimiento intelectual. En palabras de Canals Vidal, la inclinación natural de la creatura racional es aquella inclinación “*proporcional al único ente que en el universo visible y natural es consciente de sí, tiene dominio de sus actos y se ordena naturalmente a describir en sí el orden entero del universo y de sus causas y al conocimiento de la verdad divina*”¹⁰⁴³. En otras palabras, su inclinación natural es proporcional al acto de ser del cual emana, de manera que, tratándose de un acto de ser intelectual, esto es, radicalmente abierto a la infinitación por la realización, en sí, de la perfección de todo el universo o, en otros términos, tratándose de un acto de ser según el cual el hombre aparece como *capax Dei*¹⁰⁴⁴,

¹⁰⁴³ Francisco CANALS VIDAL. “La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana”, en www.riial.com, *Espacio para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino*, p. 3.

¹⁰⁴⁴ Grisez niega expresamente que esto pueda ser dicho del hombre según su ser natural. Vid., entre otros lugares, Germain GRISEZ. “Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment”, en *The American Journal of Jurisprudence* 46, 2001, pp. 3-36. Di Blasi muestra la inconsistencia interna del argumento de Grisez. Vid. Fulvio DI BLASI. “Ultimate End, Human

entonces la inclinación natural no puede sino ser la tendencia a la realización efectiva de aquella capacidad.

Santo Tomás es explícito al señalar este vínculo entre aquella capacidad del hombre para *asemejarse a Dios* por la posesión y unidad con el mismo Dios mediante el conocimiento y el amor, y la felicidad a la que el hombre tiende como a su fin último y que aparece como objeto que atrae a la voluntad con la necesidad propia de la inclinación natural: “*la voluntad a nada se mueve por necesidad que no aparezca teniendo una necesaria conexión con la felicidad, que es naturalmente querida.[...] Pero el bien perfecto, que es Dios, tiene cierta conexión necesaria con la felicidad del hombre porque, sin Él, no puede, el hombre, ser feliz*”¹⁰⁴⁵. De este modo, aparece claro que el objeto de la *voluntas ut natura* y fin último del hombre, no es una razón formal de bien, vacía de todo contenido, sino aquél bien perfecto y perfectivo del hombre que, como dice el Aquinate con rotundidad, es Dios.

Y esto último es especialmente relevante para la comprensión de la razón práctica, porque es este objeto de la *voluntas ut natura* el que el Aquinate pone como *principio* del orden operativo, de manera que es, también, este objeto -el bien perfecto- el que -de algún modo que será necesario precisar- se halla presente en el primer principio práctico. La clave para comprender esto se halla en el sentido y fundamento de la necesidad con que la voluntad se inclina naturalmente a su objeto: no se trata -como afirman los autores de la NNLT- de que ésta corresponda a la necesidad de que todos los actos voluntarios estén dirigidos a *algún* fin: “[I]a *voluntas* tiende *necesariamente a un único último fin, pero no tiende necesariamente*

Freedom, and Beatitude. A Critique of Germain Grisez”, en *The American Journal of Jurisprudence* 46, 2001, pp. 113-136.

¹⁰⁴⁵ “[V]oluntas ad nihilum ex necessitate movetur quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quae est naturaliter volita. [...] Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus”. De Malo, q. 3, a. 3, in c.

a ningún bien definido como un último fin”¹⁰⁴⁶, y que, en este sentido, la voluntad se halle siempre e inevitablemente -necesariamente- determinada por una razón formal de bien vacía de todo contenido concreto¹⁰⁴⁷. Se trata, más bien, de que la voluntad tiende necesariamente a aquello que la plenifica absolutamente. Y de que aquello, y no una pura razón formal, es lo que se constituye en principio del orden operativo. En esto es explícito Santo Tomás:

*“[E]s necesario que, así como el intelecto se adhiere por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiera por necesidad al último fin, que es la felicidad: el fin, en efecto, se halla en las cosas operativas como el principio en las especulativas, como se dice en II Physic. Pues es preciso que aquello que natural e inmutablemente conviene a algo, sea fundamento y principio de todas las demás”*¹⁰⁴⁸.

En lo cual, además, se advierte una continuidad entre la inclinación natural de la voluntad hacia aquello que es perfección última del hombre y el principio de la operación que, como tal, se expresa en los primeros principios de la razón práctica.

¹⁰⁴⁶ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 199.

¹⁰⁴⁷ La referencia a los bienes humanos básicos, en este punto, no añade *materialidad* a la noción de bien que explica la inclinación de la voluntas ut natura y que sería la noción de bien presente en el primer principio práctico, porque los bienes humanos básicos no son más, de hecho, que las *formas generales de bien* que aparecen como posibilidades de realización en la actividad humana. Hay, si se quiere, una mínima materialidad: el bien humano -al que se inclina la voluntas ut natura y al que refiere el primer principio de la razón práctica- es un bien que se aprehende en la experiencia de las posibilidades de realización en la actividad humana. Vid. Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, pp. 199 y ss.

¹⁰⁴⁸ “[N]ecesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum” S. Th., I, q. 82, a. 1, in c.

Consecuentemente, no se puede sino afirmar que el bien que se halla contenido en el primerísimo principio: ‘el bien ha de hacerse y perseguirse y el mal evitarse’ no es, simplemente, la razón formal de fin sino, más bien, el bien perfecto que realiza plena y absolutamente esa razón formal.

Es verdad, como ya se ha dicho, que Santo Tomás distingue entre el bien mismo y la razón de quererlo, que es su condición de fin, este es el sentido de una afirmación que se ha citado más atrás: “[e]n el objeto de la voluntad se deben considerar dos cosas: una quasi materiale, que es la misma cosa querida; otra quasi formale, que es la razón de querer, que es el fin”¹⁰⁴⁹, pero de ningún modo se sigue, de esta distinción, que en el primer principio sólo se halle esta última razón formal.

Que la razón de fin último a la que hace referencia la noción de bien presente en el primer principio de la razón práctica no se identifica con aquél bien que efectivamente realiza la plenitud de perfección a la que está llamado el hombre, esto es, que aquella noción no dice relación con el bien perfecto que es Dios, lo sostienen los autores de la NNLT con base en aquella dificultad -advertida por Aristóteles y Santo Tomás- que se ha reseñado en el parágrafo dedicado al fin último del hombre: aunque todos los hombres quieren ser felices, no todos están de acuerdo en qué sea la felicidad. Así, pareciera que lo que es común a la inclinación natural primera de todos los hombres es, simplemente, que todos buscan algún fin como si fuera último, pero que de ninguna manera esa inclinación natural los determina a buscar el *mismo* fin último.

Específicamente en relación con la afirmación de Dios como fin último o felicidad del hombre, pareciera haber algunos textos del Aquinate que podrían concurrir a dar sustento a la afirmación de la NNLT. Así, por ejemplo, en el mismo texto -citado poco más atrás- en

¹⁰⁴⁹ “Sed in obiecto voluntatis duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita, aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi quae est finis”. De Ver., q. 23, a. 7, in c.

el que Santo Tomás afirmaba la conexión necesaria entre Dios como bien y la felicidad del hombre, continuaba, luego, haciendo una precisión: “[s]in embargo la necesidad de esta conexión no aparece manifiesta al hombre en esta vida, porque no ve a Dios por esencia; y por esto, también, la voluntad del hombre en esta vida no adhiere a Dios por necesidad”¹⁰⁵⁰. En lo que pareciera ser que, aunque Dios fuera verdaderamente en fin último de hombre, éste no pudiese conocerlo como tal, de manera que no podría, de ninguna manera, estar incluido en un primer principio evidente como es el primer precepto de la ley natural. De aquí se seguiría que Santo Tomás afirme que “[t]odas las cosas apetecen naturalmente a Dios de modo implícito, no explícito”¹⁰⁵¹, lo cual tendría el único sentido de que Dios estaría confusamente integrado en la noción de felicidad y, así, sólo oblicuamente apetecido por la creatura. En sustento de esto se trae a colación la famosa cuestión segunda de la *Suma Teológica*, donde trata de la existencia de Dios, y en la que hay un pasaje que parece venir en auxilio de esta interpretación: en el artículo primero de aquella cuestión se pregunta si la existencia de Dios es evidente, y la primera objeción¹⁰⁵² propone el argumento de que es evidente todo aquello de lo cual hay conocimiento natural, como sería el caso de Dios: “decimos evidentes de aquellas cosas cuyo conocimiento está naturalmente en nosotros, como consta de los primeros principios. Pero, como dice el Damasceno en el comienzo de su libro: ‘el conocimiento de la existencia de Dios está naturalmente puesto en

¹⁰⁵⁰ “[V]erum tamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt; et ideo etiam voluntas hominis in hac vita non ex necessitate Deo adhaeret”. De Malo, q. 3, a. 3, c.

¹⁰⁵¹ “...omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite”. De Veritate, q. 22, a. 2, c.

¹⁰⁵² Que, en este caso no es objeción sino argumento favorable a la tesis propuesta en el enunciado, porque este es uno de aquellos artículos -mucho menos frecuentes que sus contrarios, al menos en la *Suma Teológica*- en los que Santo Tomás responderá negativamente.

todos'. *Luego, la existencia de Dios es evidente*"¹⁰⁵³. A lo que el Aquinate va a responder con una referencia expresa al vínculo entre el conocimiento de Dios y la felicidad y donde, otra vez, aparece aquella dificultad de la pluralidad de opiniones en relación con el bien en el cual consiste la propia felicidad:

*"Conocer la existencia de Dios en algo común, bajo cierta confusión, está naturalmente puesto en nosotros, en cuanto es claro que Dios es la felicidad del hombre y el hombre desea naturalmente la felicidad, y lo que el hombre naturalmente desea, naturalmente lo conoce. Pero esto no es conocer absolutamente que Dios existe; como conocer que alguien viene no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene. Muchos, en efecto, consideran a las riquezas como el bien perfecto del hombre, que es la felicidad; y otros, los placeres; y otros, otras cosas"*¹⁰⁵⁴.

La cuestión es que, al leer un texto de esta naturaleza, no se pone atención en el contenido integral de los juicios de Santo Tomás: en efecto, no tiene el hombre un conocimiento natural, *simpliciter*, de la existencia de Dios. De otro modo, no sería necesaria (ni, en estricto sentido, posible) una prueba a posteriori de la existencia de Dios, cosa que el Aquinate va a hacer en el artículo subsiguiente de la misma cuestión. En realidad, es necesario negar tal conocimiento por una razón más profunda que la innecesariedad e imposibilidad de la prueba a posteriori: si Dios fuese conocido naturalmente, por el

¹⁰⁵³ *"Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui, omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta. Ergo Deum esse est per se notum"* S. Th., I, q. 2, a. 1, arg. 1.

¹⁰⁵⁴ *"[C]ognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens, multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud"* S. Th., I, q. 2, a. 1, ad 1.

hombre, en un acto de intelección que prescinde de toda experiencia (y que, consecuentemente, no dice relación con el conocimiento discursivo de Dios a partir de sus efectos), en una suerte de intuición inmediata de mismo ser de Dios, entonces estaríamos frente a una actualidad natural del entendimiento que es completamente desproporcionada a la condición del intelecto creado y, aún más, a la condición del intelecto que subsiste unido a la materia, como es el caso del hombre. En realidad, tal conocimiento natural de Dios es un absurdo, que hace del hombre Dios, porque sólo en Dios pueden identificarse la intelección y su propio ser.

Por ello, desde luego que, cuando se afirma que Dios es la suma felicidad del hombre y que, como tal, es naturalmente conocido, no se quiere significar que el hombre tenga una intelección inmediata de Dios como Sumo Bien, desde la cual ordene todas las demás cosas. No obstante, negado que haya tal conocimiento natural de Dios, es necesario atender al resto del contenido de la respuesta de Santo Tomás: ‘es claro que Dios es la felicidad del hombre y el hombre desea naturalmente la felicidad, y lo que el hombre naturalmente desea, naturalmente lo conoce’, en otras palabras, *es necesario* que haya algún conocimiento natural de Dios, porque Dios es la felicidad del hombre -naturalmente deseada-, y lo que naturalmente se desea, naturalmente se conoce. Cómo sea este conocimiento natural no es algo que vayamos a tratar aquí, aunque en el propio texto revisado hay, ya, ciertas indicaciones: se trata de un conocimiento que se da ‘en algo común’, y ‘bajo cierta confusión’. Y el ejemplo posterior se presta a dar sentido a esto: decía, el Aquinate, que ‘conocer que alguien viene no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene’. Podríamos añadir que ‘no es conocer a Pedro’ en su determinación singular, esto es, en cuanto Pedro, pero, a pesar de todo, es algún conocimiento de Pedro porque, de hecho, sucede que es Pedro el que viene. Y el ejemplo no es del todo fiel a la realidad que quiere mostrar, como suele suceder con los ejemplos en estas materias, porque cuando viene Pedro, podría no ser Pedro el que viniese, sino otro, pero en relación con el bien perfecto que es nuestra felicidad, no puede ser sino Dios. Por ello, precisamente, se trata de que, porque el

hombre naturalmente conoce y está inclinado al bien perfecto, y el bien perfecto es Dios, entonces naturalmente conoce y está inclinado a Dios. Bajo cierta confusión¹⁰⁵⁵, sí, porque lo conoce en la razón de bien (o de ser, o de verdadero; nos centramos en la razón de bien por la razón obvia de que explicamos la inclinación natural), que es común con los bienes particulares, pero esta misma razón la conoce por su apertura radical al bien en sí, al bien universal, al bien perfecto, que es Dios, esto es, la razón por la que el hombre es capaz de conocer algún bien, cualquiera, es que es *capax Dei*. Así, pues, “*Dios es, por sí mismo, cognoscible y amable, puesto que es esencialmente la misma verdad y bondad existente, por las que son conocidas y amadas las demás cosas*”¹⁰⁵⁶ y, aunque por la limitación de nuestra naturaleza no le vemos a Él inmediatamente en su esencia, tanto cuanto podemos conocer la verdad y el bien -que conocemos inmediatamente sólo en las creaturas-, conocemos -bajo cierta confusión- la verdad y bondad de Dios, porque sólo por ellas ‘son conocidas y amadas las demás cosas’. Lo cual, nos permitimos insistir, es posible porque el ser intelecto es estar, ya desde el mismo acto de ser, radicalmente abierto a la infinitud de la perfección que sólo compete substancialmente a Dios.

De aquí que todas aquellas prevenciones y precisiones respecto del conocimiento y apetito natural de Dios, no sean contradictorias con el texto siguiente, con el cual cerramos esta sección, por la claridad prístina con la que sintetiza la doctrina aquí expuesta:

¹⁰⁵⁵ Dice Pinckaers, respecto de esto, que “[l]as realidades más simples y las más comunes de la vida humana son las que con frecuencia nos resultan más difíciles de definir”, lo cual no obsta para que todo el *dinamismo de la moral* esté orientado a la *búsqueda de Dios*. Servais PINCKAERS. *La renovación de la moral*. Traducción de Pedro RECUENCO. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1971, p. 119.

¹⁰⁵⁶ “*Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia et cognoscuntur et amantur*” S. Th., II-II, q. 27, a. 4, in c.

“Amar a Dios sobre todas las cosas es algo connatural al hombre; y también a cualquier creatura, no sólo a la racional, sino también a la irracional y a la inanimada, según el modo del amor que a cada creatura compete. La razón de lo cual es que es natural a cada cosa que apetezca y ame algo, según aquello para lo que su ser es naturalmente apto, y así, en efecto, cada cosa actúa para lo que es naturalmente apta, como se dice en II Physic. Pero es evidente que el bien de la parte es por el bien del todo. De donde, también, cada cosa particular, con apetito o amor natural, ama su propio bien por el bien común de todo el universo, que es Dios. De aquí que Dionisio dice, en el De Div. Nom., que Dios dirige todas las cosas al amor de sí mismo”¹⁰⁵⁷.

2. LA DEPENDENCIA DE LA RAZÓN PRÁCTICA RESPECTO DE LA ESPECULATIVA.

En lo sucesivo se intentará mostrar que si al desarrollar una teoría tomista de la razón práctica se toman en cuenta los supuestos expuestos en la sección anterior, entonces se llega necesariamente a una doble conclusión: que el bien es primeramente aprehendido por el entendimiento especulativo y que la razón se hace práctica por su extensión a la acción, que es progresiva. En otras palabras, se trata de

¹⁰⁵⁷ *“Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse, sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est, ut dicitur in II Physic. Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, in libro de Div. Nom., quod Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius”. S.Th., I-II, q. 109, a. 3, in c.*

afirmar que en la base de la practicidad del entendimiento se halla un acto del entendimiento sin más, que es *per se* especulativo, y que es el solo y único entendimiento el que, en la medida que se aproxima a la acción -aproximación que se da según diversos grados-, se hace práctico.

2.1. El bien es primeramente aprehendido por la razón especulativa.

Decía, aquél maestro de tomistas que fue Francisco Canals Vidal, que “[l]o bueno debe ser obrado porque bueno es lo que es, en cuanto naturalmente apetecible por el hombre. Hay una continuidad profunda entre el primer principio práctico y el juicio teórico sobre el carácter trascendental de lo bueno”¹⁰⁵⁸. Aunque esta última proposición puede prestarse a equívoco (porque parece subordinar el conocimiento del primer principio práctico a una reflexión metafísica; apariencia engañosa porque, como se verá, no es éste el sentido de la frase), el conjunto de la proposición sintetiza la tesis que será defendida en esta sección: el contenido de la noción de bien presente en el primer principio práctico es dependiente de una aprehensión especulativa del bien en sí -que es trascendental- que, a su vez, es posible en razón de que el hombre tiene un apetito natural de tal bien, correspondiente a la inclinación natural a la plenitud de la perfección de su ser. El carácter práctico del entendimiento, por su parte, sólo aparecerá en la extensión del propio entendimiento a la acción.

Las premisas que permiten afirmar semejante tesis son las siguientes: a) el hombre se halla, en su mismo acto de ser, radicalmente abierto a la perfección de todo el universo, o del ser en su universalidad, que es perfección infinita; b) en razón de que aquella perfección no está actualmente poseída en la misma substancia del hombre, de aquél acto de ser emana una inclinación natural hacia el

1058 Francisco CANALS VIDAL. “La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana”, en *Espacio para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino*, <http://www.riial.org/stda/indice.htm>, p. 3.

ser universal que, en cuanto objeto de apetito, es bien universal; c) lo que naturalmente se desea, naturalmente se conoce, de manera que es necesario poner en el hombre un conocimiento natural de ese bien; d) este conocimiento corresponde al objeto de la *voluntas ut natura*, que es el bien y fin *simpliciter*; e) la acción corresponde a la operación de la *voluntas ut ratio*, que tiene por objeto el bien que es para el fin (o bien/fin *secundum quid*); f) el entendimiento se dice práctico en cuanto que dirige esta operación de la *voluntas ut ratio*, al presentarle el bien particular en cuanto bien, esto es, como participando, de algún modo, en la bondad *simpliciter*. Consecuentemente, aquél conocimiento del bien *simpliciter* tiene prioridad respecto de cualquier acto del entendimiento que sea directivo de la acción, de manera que no se trata de un conocimiento práctico, sino especulativo.

Como se puede advertir en esta sintética ordenación de sus premisas, el argumento consiste en el despliegue de las razones que se han expuesto en la sección anterior -sobre el bien, el fin último del hombre y la *voluntas ut natura*-, ahora expresamente orientadas a explicar la primera aprehensión intelectual del bien y la constitución de la practicidad de la razón. Lo que se hará a continuación, en consecuencia, será volver brevemente sobre aquellas razones, según el orden de las premisas del argumento recién descrito.

Así, pues, la primera premisa consiste en la afirmación de que el hombre se halla, ya en su mismo acto de ser, en una apertura radical a la perfección de todo el universo, que es apertura al ser en su universalidad. Esto está ya anunciado en aquella famosa proposición de Aristóteles: “*el alma es en cierto modo todos los entes*”¹⁰⁵⁹, y que ha de entenderse en el sentido de que la forma del cognoscente no está absolutamente inmersa en la materia sino que es, en algún grado, inmaterial¹⁰⁶⁰, y que en la misma medida de su inmaterialidad, puede

¹⁰⁵⁹ ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, III, 8, 431b. Introducción, traducción y notas de Tomás CALVO MARTÍNEZ, Editorial Gredos, Madrid, 1978.

¹⁰⁶⁰ Al intelecto compete la inmaterialidad intrínseca. Al alma animal, en cambio, corresponde un grado de inmaterialidad suficiente para el conocimiento sensitivo, pero no hay inmaterialidad intrínseca.

hacerse intencionalmente las demás cosas: “*se halla otro modo de perfección en las cosas creadas, según la cual, la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra; y esta es la perfección del que conoce en cuanto que conoce*”¹⁰⁶¹, perfección para la cual está capacitado el cognoscente en razón de su forma: “*de tal modo están determinados [los cognoscentes] a su ser natural por la forma natural, que no hay impedimento para que sean receptivos de las especies de otras cosas*”¹⁰⁶² de manera que, por vía de la perfección intencional, el intelecto creado completa lo que falta a su perfección entitativa. Por ello dice Canals que “[e]l ser intencional, que remedia la finitud entitativa del sujeto, se constituye como acto que pertenece al sujeto, en la medida en que la no inmersión de la forma en la materia le hace connaturalmente participante de aquella apertura intencional infinita”¹⁰⁶³. En otras palabras, el ser intencional, por el que un sujeto limitado se abre a la infinitud del ser, se halla en ese sujeto en la misma medida en que su forma no se halla inmersa en la materia: una forma absolutamente constreñida por la materia, no es en absoluto cognoscente (no posee en absoluto ser intencional). La apertura intencional infinita corresponde a la creatura intelectual que, según lo dicho, tanto cuanto es intelectual no es material¹⁰⁶⁴.

¹⁰⁶¹ “*Invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens*”. De Ver., q. 2, a. 2, in c.

¹⁰⁶² “[S]ic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum”. S. Th. I, q. 80, a. 1, in c.

¹⁰⁶³ Francisco CANALS VIDAL. “Algunas tesis características de la síntesis filosófica de Santo Tomás”, en *Espacio para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino*, <http://www.riial.org/stda/indice.htm>, p. 6.

¹⁰⁶⁴ No obstante, hay incluso un vestigio de aquella apertura en el animal que, por un cierto grado de inmaterialidad de su forma (o, mejor, de no inmersión de su forma en la materia), posee el conocimiento sensible, que ya es un “cierto entender” y en el cual hay, en consecuencia, ser intencional. Aunque, como ya se dijo, el alma del animal es intrínsecamente dependiente de la materia, mientras que sólo el intelecto es intrínsecamente inmaterial, esto es, espiritual. El intelecto humano, de cualquier modo, aunque verdadero

Consecuentemente, ser intelecto creado es ser un ente que, no obstante su finitud, es capaz de una perfección infinita, perfección que, aunque se realiza en actos segundos, se halla ya incoada -precisamente como apertura intencional- en el mismo acto de ser.

En segundo término, y en línea con lo anterior, se decía que, en razón de que aquella perfección infinita no se identifica con la misma substancia del hombre -porque sólo en Dios hay identidad entre el acto de ser y su perfección última o *simpliciter*-, de aquél acto de ser emana una inclinación natural hacia aquella perfección en cuanto no poseída, y que esa misma perfección, ese mismo ser universal, se manifiesta como bien universal precisamente en cuanto que es objeto de aquella inclinación. Si se vuelve brevemente sobre algunos de los textos del Aquinate entonces presentados, se puede sintetizar fácilmente el sentido de esta premisa: decía, santo Tomás, que “[e]l principio de cualquier operación es la forma por la que algo es en acto, porque todo agente actúa en cuanto es acto”¹⁰⁶⁵; por ello, entendido que la forma del hombre es su alma espiritual, se sigue que de la propia alma procede la inclinación natural de la voluntad: “la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma presupuesta la inteligencia”¹⁰⁶⁶, es decir, que la voluntad procede del alma *en cuanto* se trata de un alma intelectual, de modo que si se considera que la forma de la creatura intelectual -que es su alma- supone, según lo ya dicho, esa apertura radical al ser universal, entonces la inclinación correspondiente a esta forma ha de ser proporcionada a esta apertura radical, y esa es la inclinación al bien universal:

intelecto, es el último posible en los grados de la perfección intelectual, pues es extrínsecamente dependiente de la materia. Vid. Octavio N. DERISI. *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1980, pp. 49 y ss.

¹⁰⁶⁵ “*Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum omne agens agat in quantum est actu*”. C.G., II, c. 47.

¹⁰⁶⁶ “[V]oluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia”. De Ver., q. 22, a. 11, ad 6.

*“Algunos se inclinan al bien con un conocimiento en el que conocen la misma razón de bien, lo cual es propio del intelecto. Estos se inclinan al bien de un modo perfectísimo, y no como de algún modo dirigidas al bien por otro, como aquellos que carecen de conocimiento; ni sólo al bien particular, como aquellos en los que sólo hay conocimiento sensible; sino como inclinados al mismo bien universal, y de esta inclinación se dice voluntad”*¹⁰⁶⁷.

Así, hay perfecta correspondencia y continuidad entre la afirmación de que ‘el alma es en cierto modo todos los entes’, en el sentido en que se ha explicado, y la afirmación de que en el hombre hay una inclinación natural al bien universal, y este bien universal no es, tan sólo, una razón genérica e indeterminada, sino que es el bien en sí, bien *simpliciter* de la creatura, universal por su absoluta perfección, que coincide con el fin último del hombre *“aquello que la voluntad quiere por necesidad, como determinada a ello por inclinación natural, es el fin último, esto es, la felicidad y aquellas cosas que se incluyen en ella, como el ser, el conocimiento de la verdad y otras de la misma índole”*¹⁰⁶⁸ y que se identifica, en último término, con el mismo Dios que, por ser el ser y el bien supremos, es el principio de la cognoscibilidad y la amabilidad de todo otro ente: *“Dios es, por sí mismo, cognoscible y amable, puesto que es esencialmente la misma verdad y bondad existente, por las que son conocidas y amadas las demás cosas”*¹⁰⁶⁹, de manera que nada más puede ser amado, por la

¹⁰⁶⁷ *“Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum: et haec inclinatio dicitur voluntas”*. S. Th. I, q. 59, a. 1, in c.

¹⁰⁶⁸ *“[I]d quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut esse, cognitio veritatis, et aliqua huiusmodi”*. De Veritate, q. 22, a. 5, c.

¹⁰⁶⁹ *“Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia et cognoscuntur et amantur”*. S. Th., II-II, q. 27, a. 4, in c.

voluntad humana, sino en cuanto participa de aquella bondad a la que tiende por necesidad, que es la bondad de Dios. De aquí que “[a]mar a Dios sobre todas las cosas es algo connatural al hombre [...] La razón de lo cual es que es natural a cada cosa que apetezca y ame algo, según aquello para lo que su ser es naturalmente apto”¹⁰⁷⁰. Y el ser del hombre es naturalmente apto para Dios, el hombre es *capax Dei*, porque ser intelecto es ser radicalmente abierto a la infinitud del ser y la infinitud del bien.

La tercera premisa consistía en la reiteración de aquél principio repetido por Santo Tomás: ‘lo que naturalmente se desea, naturalmente se conoce’, de manera que, afirmado que hay, en el hombre, una inclinación natural al bien, según los términos ya descritos, es necesario poner en él, también, un conocimiento natural de ese bien. Ha de tratarse de un conocimiento por connaturalidad - “*por modo de inclinación*”¹⁰⁷¹, dice el Aquinate-, que se distingue del conocimiento discursivo de la razón en cuanto consiste en un conocimiento fundado en la unión afectiva del sujeto con el objeto de su afecto¹⁰⁷². Pero no es, como insiste Canals, “*un anticipo de tendencias sentimentalistas, voluntaristas, desdeñosas con la seriedad especulativa*”¹⁰⁷³, porque se trata de un conocimiento que radica verdaderamente en el entendimiento, aunque puesto en él por la natural presencia al alma de sí misma en su apertura al ser universal y consiguiente inclinación al bien universal. Esta connaturalidad habrá de estar en la base de toda aprehensión conceptual y discursiva del bien. No avanzamos más allá en la explicación de este conocimiento porque, como premisa del argumento, no nos interesa más que advertir

¹⁰⁷⁰ “*Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini [...] Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse*”. S.Th., I-II, q. 109, a. 3, in c.

¹⁰⁷¹ “[P]er modum inclinationis”. S. Th., I, q. 1, a. 6, ad 3.

¹⁰⁷² Vid. S. Th., II-II, q. 45, a. 4, in c.

¹⁰⁷³ Francisco CANALS VIDAL. “El conocimiento por connaturalidad”, en *Espacio para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino*, <http://www.riial.org/stda/indice.htm>, p. 6.

su necesidad; el sentido pleno de esta premisa se verá, de cualquier modo, cuando se pueda admirar el argumento en su integridad.

Las dos siguientes premisas es menester explicarlas en su conjunto. En ellas se decía, en primer término, que este conocimiento que se ha descrito corresponde al objeto de la *voluntas ut natura*, que es el bien y fin *simpliciter*; y luego, que la acción, por su parte, corresponde a la operación de la *voluntas ut ratio*, que tiene por objeto el bien que es para el fin (o bien/fin *secundum quid*). En realidad, se trata sin más de explicitar, en primer lugar, lo que ya estaba implícito en las premisas anteriores: lo que es conocido por connaturalidad es el bien en sí o bien universal, perfección última de la creatura, a la cual está naturalmente inclinada como a su fin último. Como se recordará, es la misma razón de bien la que explica que se diga *simpliciter* de la perfección última: “*el bien dice razón de perfecto, que es apetecible, y, por consiguiente, dice razón de último. De donde aquello que es últimamente perfecto se dice bien absolutamente [simpliciter]*”¹⁰⁷⁴, y de aquí se sigue que no pueda ser conocido el bien particular, como bien, sino en su participación en el bien *simpliciter*, porque lo que no se dice absolutamente o *simpliciter*, sino relativamente o *secundum quid*, se dice en su referencia a lo absoluto o *simpliciter*. Así, pues, el hecho mismo de que el entendimiento presente a la *voluntas ut ratio* el bien que es para el fin, es manifestativo de que hay un conocimiento intelectual del bien *simpliciter* que tiene prioridad respecto de aquel conocimiento del bien *secundum quid*. Ahora bien, atendido el hecho, que se ha explicado en la primera sección de este capítulo, de que la bondad *simpliciter* de la creatura no se halla en su mismo ser substancial sino en su operación, y que, consecuentemente, “*la propia operación de cada cosa es su fin: es, en efecto, su segunda perfección*”¹⁰⁷⁵, entonces el bien al que el intelecto creado se

¹⁰⁷⁴ “[B]onum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter”. S. Th. I, q. 5, a. 1, ad 1.

¹⁰⁷⁵ “*Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius*”. C.G. III, 25.

encuentra naturalmente inclinado y que conoce por una cierta connaturalidad, es la perfección de su operación, que apetece como su fin último “*porque, apeteciendo cada uno su propia perfección, aquello que apetece como bien perfecto y completivo de sí, lo apetece como su último fin*”¹⁰⁷⁶, y que, puesto que sólo Dios es, por su misma substancia, absolutamente bueno en sí: “*de Dios se dice bueno esencialmente, porque es la misma bondad; de la criatura, en cambio, se dice buena por participación, porque tiene bondad*”¹⁰⁷⁷, no puede sino radicar en la contemplación de Dios, por la cual el hombre se hace uno -en el conocimiento y el amor- con su Creador: “*la última felicidad del hombre no consiste más que en la contemplación de Dios*”¹⁰⁷⁸. Así, pues, aquél conocimiento que se halla en la base de la posibilidad de que el entendimiento presente a la *voluntas ut ratio* los bienes particulares, es un conocimiento del bien en sí, universal o *simpliciter*, al cual el hombre se halla naturalmente inclinado como a su fin último y que se identifica con Dios, porque sólo Dios es absolutamente bueno y causa de toda otra bondad¹⁰⁷⁹.

Finalmente, como última premisa del argumento, se afirmaba que el entendimiento se dice práctico en la medida en que asume la función de dirigir aquella operación de la *voluntas ut ratio*, cosa que hace al presentarle aquél bien que es para el fin, precisamente, como aquello que es para el fin, esto es, como participando, de algún modo, en la bondad *simpliciter*. De este modo, es en esta última afirmación

¹⁰⁷⁶ “[Q]uia, cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit, ut bonum perfectum et completivum sui ipsius”. S. Th. I-II, q. 1, a. 5, in c.

¹⁰⁷⁷ “Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem”. Quodlibet. II, q. 2, a. 1, in c.

¹⁰⁷⁸ “[U]ltima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei”. C.G., III, 37.

¹⁰⁷⁹ Ya se han hecho las prevenciones sobre la naturaleza confusa de este conocimiento, especialmente cuando se pone a Dios como objeto del mismo, de manera que no parece necesario insistir, ahora, en el hecho de que no hay escondido, aquí, ningún ontologismo.

donde se puede advertir la relevancia de las dos premisas anteriores: en efecto, la cuestión es que no puede haber una aprehensión práctica del bien en la medida en que el entendimiento no ha asumido esa función directiva de la acción libre -que corresponde a la operación de la *voluntas ut ratio*-, pero como tal dirección supone presentar el bien *secundum quid* como participando de la bondad del bien *simpliciter*, es necesario que de algún modo se haga presente al entendimiento la bondad *simpliciter*, sobre la que se funda el conocimiento del bien al que se dirige la *voluntas ut ratio*. En otras palabras, toda la actividad práctica del entendimiento consiste en la guía racional de la inclinación y movimiento de la voluntad hacia aquello a lo que no está determinada por necesidad, pero que la atrae porque guarda un orden respecto del último fin, que la voluntad naturalmente desea:

“[E]n la voluntad se halla un doble objeto. Uno, al que está determinada por la necesidad de la inclinación natural. [...] Pero hay otro objeto de la voluntad, al que, sin duda, le es natural inclinarse a la voluntad, en cuanto hay en él alguna semejanza u orden respecto del último fin naturalmente deseado; sin embargo, la voluntad no es inmutada por este objeto con necesidad, como ya se ha dicho, porque no se halla en él, singularmente considerado, el orden al último fin naturalmente deseado”¹⁰⁸⁰.

Pero en el hecho de que esta guía racional se dé en razón del orden que el bien particular guarda respecto del fin último, se revela que es necesario un conocimiento precedente de ese fin porque, en tanto el orden es la disposición al fin, no se conoce orden alguno en la medida en que no se conoce el fin.

¹⁰⁸⁰ “[V]oluntatis invenitur duplex obiectum. Unum, ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur. [...] Aliud vero est obiectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem, in quantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc obiecto voluntas de necessitate immutatur, ut prius dictum est, quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum”. De Ver., q. 22, a. 9, c.

Consecuentemente, aquél conocimiento del fin, o bien *simpliciter*, bien en sí, etc., tiene prioridad respecto de cualquier acto del entendimiento que sea directivo de la acción. Y si el entendimiento se dice práctico en la medida de esa directividad, entonces aquél conocimiento primero del bien no se trata de un conocimiento práctico, sino especulativo. De qué naturaleza sea esta primera aprehensión especulativa del bien, es algo que se puede ir advirtiendo en el siguiente texto de Santo Tomás:

*“El intelecto aprehende, en primer lugar, al mismo ente; en segundo lugar, aprehende que entiende al ente; y, en tercer lugar, aprehende que apetece al ente. De donde lo primero es la razón de ente, lo segundo la razón de verdadero, y lo tercero la razón de bueno”*¹⁰⁸¹.

En el cual se advierten dos cuestiones fundamentales: primero, que la aprehensión del bien se funda en la aprehensión del ente y lo verdadero; y, segundo, que el modo en que el entendimiento aprehende el ente y la verdad puede iluminar acerca del modo en que aprehende especulativamente el bien.

Comenzamos por lo segundo, que servirá de antecedente para la comprensión de lo primero. Como es sabido, *“la noción de ente es el supuesto de toda otra noción, es decir, el supuesto de toda determinación inteligible”*¹⁰⁸², lo cual quiere decir que se aprehende al ente en la aprehensión intelectual de cualquier realidad, como se manifiesta en cualquier juicio que refiera inmediatamente a esa realidad: así, por ejemplo, cuando un hombre dice ‘hay un burro en el jardín’, un supuesto fundamental de ese juicio es que el burro ‘es’ o, mejor, que ‘es ente’. Por supuesto, no es necesario que ese hombre sea capaz de decir ‘ese burro es ente’, porque tal juicio ya supone el retorno reflexivo -que compete a la metafísica- sobre la entidad del

¹⁰⁸¹ *“Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni”*. S. Th. I, q. 16, a. 4 ad 2.

¹⁰⁸² Juan Antonio WIDOW. *Curso de Metafísica*, p. 60.

burro y, desde luego, cuando Santo Tomás dice que lo primero que el intelecto aprehende es al ente, no se refiere a la reflexión metafísica sobre el ente *qua* ente. Ahora bien, en orden a la comprensión analógica de la primera aprehensión especulativa del bien, es importante considerar una cuestión: que un hombre pueda conocer al burro como ‘siendo’, esto es, en su inteligibilidad (puesto que el ser, objeto del conocimiento intelectual, es aquello de suyo inteligible), sólo es posible en la medida en que es ‘intelecto’, esto es, que tiene en su mismo acto de ser una apertura radical a todo lo que es y, por lo mismo, se halla en él el principio de toda inteligibilidad¹⁰⁸³, y que su acto intelectual -por el cual conoce que ‘hay un burro en el jardín’- es un acto en el cual este hombre -este intelecto-, es consciente de sí¹⁰⁸⁴. Esto último permite enlazar, en un brevísimo sobrevuelo, con el modo en que el hombre entiende que entiende al ente: precisamente porque en aquel acto intelectual el hombre que entiende es consciente de sí, es que, toda vez que entiende algo, entiende que entiende; pero, otra vez, esto es posible porque nuestro hombre es intelecto y, en cuanto tal, hay en él una adecuación -en cierto sentido actual y en cierto sentido potencial- a todo lo que es; por ello, cuando entiende algo se le hace manifiesta esa adecuación, en lo cual consiste entender que entiende; y así es posible que aquél hombre, cuando un incrédulo le espete ‘pero qué tonterías dices’, le responda ‘no es ninguna tontería lo que digo’, porque sabe que es verdad que hay un burro en el jardín, esto es, que su juicio actual participa de aquella adecuación; aunque, otra vez por

¹⁰⁸³ Vid. Francisco CANALS VIDAL. “El ‘lumen intellectus agentis’ en la ontología del conocimiento de Santo Tomás de Aquino”, en *Convivium* 1, 1956, pp. 100-136; Francisco CANALS VIDAL. *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 456-480.

¹⁰⁸⁴ Sobre esta conciencia, dice Canals: “[h]aciendo radicalmente posible todo conocimiento, existe en el hombre en acto de pensar el ‘conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo’. Es la conciencia del yo, que no es intelección objetiva, pero sí conocimiento intelectual”. Francisco CANALS VIDAL. “Conciencia existencial del yo”, en *Espacio para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino*, <http://www.riial.org/stda/indice.htm>, p. 1; Vid., también, Francisco CANALS VIDAL. *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 279-309 y 359-364.

supuesto, no es necesario que sea capaz de decir que la verdad de su juicio consiste en tal adecuación. Y del mismo modo, cuando el hombre ha entendido al ente, y ha entendido que entiende al ente, puede entender que apetece al ente pero, como en los dos casos anteriores, es necesario para ello que nuestro hombre sea intelecto y que, en cuanto tal -abierto radicalmente a la universalidad del ser-, esté, también, naturalmente inclinado a esa universalidad, de manera que, en la consciencia de sí en la que se da el entender y se posibilita el entender que entiende, se hace posible, también, que entienda que apetece al ente; y sólo por ello nuestro hombre puede decir ‘no está nada mal esto de tener un burro en el jardín’, porque el burro en el jardín aparece como algo que participa de la bondad universal a la que está naturalmente inclinado aunque, por tercera vez, no es necesario que sea capaz de decir esto. Así, pues, nuestro hombre puede decir que ‘hay un burro en el jardín’, que ‘es verdad que hay un burro en el jardín’ y que ‘es bueno que haya un burro en el jardín’, y estos tres juicios son juicios particulares sobre el ser del burro en el jardín, la verdad de que hay un burro y la bondad de que haya un burro, pero ninguno de estos juicios sería posible si no hubiese en todos ellos un conocimiento implícito sobre el ente, lo verdadero y lo bueno en su universalidad, es decir, si lo primeramente aprehendido por nuestro hombre no fuera el ente, para luego entender que entiende el ente y, finalmente, entender que apetece el ente.

Pero hay una segunda cuestión, en aquél texto de Santo Tomás, que es aún más importante, y es el hecho de que la primera aprehensión del bien se funda en la aprehensión de la entidad y la verdad¹⁰⁸⁵. La cuestión es que algo es apetecible -esto es, bueno- porque es perfecto y, como tal, perfectivo, y todo ente apetece su

1085 Un trabajo que explica con detención la relación entre ser, verdad y bien, aunque no se refiere inmediatamente a la cuestión de la primera aprehensión especulativa del bien, en Ignacio GUIU. “La verdad y el bien en el orden del ser”, en Eudaldo FORMENT (ed.). *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), Barcelona 1993*, Editorial Balmes, Barcelona, 1994, pp. 497-504.

perfección, como ha explicado nítidamente el Aquinate: “*una cosa es apetecible en cuanto es perfecta, pues todas las cosas apetecen su perfección*”¹⁰⁸⁶. La creatura no posee su perfección última -de la que se dice bueno *simpliciter*- en su misma substancia, sino que ha de realizarla en su operación. La creatura intelectual alcanza esta perfección última en su operación más perfecta, que es la contemplación de Dios. En otras palabras, el Bien supremo de la creatura es la posesión de la suprema Verdad y, por ello, por su inclinación natural el hombre aprehende como bueno lo que es verdadero, en razón de que es verdadero. De manera que, en su misma raíz, aparece nítida la vinculación y subordinación de la función práctica del intelecto a su carácter primordialmente especulativo. Esto, advierte Canals, se manifiesta de un modo singularmente claro, no sólo en esta raíz, sino también en su término último: “*de tal manera la aprehensión de lo ente en cuanto bueno pertenece a la plenitud y perfección de la función teórica o contemplativa del entendimiento que Santo Tomás puede decir que ‘el objeto óptimo del entendimiento es el bien divino’*”¹⁰⁸⁷, de manera que no se trata, tan sólo, de que lo apetecido sea la verdad, sino también de que lo contemplado es el bien, porque el conocimiento del ente en cuanto bueno pertenece a la perfección del intelecto en cuanto tal, es decir, al intelecto en su función especulativa, como se manifiesta en el hecho de que Santo Tomás llegue, dice Canals, a “*demostrar que ‘porque Dios es perfectamente inteligente conoce lo que es junto con su razón de bondad’*”¹⁰⁸⁸.

Así, pues, el bien es primeramente aprehendido por el entendimiento en su función especulativa porque, de suyo, el bien compete a la perfección del intelecto. De este modo, la practicidad del

1086 “[U]numquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem” S. Th. I, q. 5, a. 1, in c.

1087 Francisco CANALS VIDAL. “La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana”, p. 3.

1088 Francisco CANALS VIDAL. “La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana”, p. 3.

conocimiento será siempre dependiente y estará siempre subordinada, en su raíz y en su término último, a esta aprehensión especulativa del bien. Esto lleva a afirmar que “[l]a condición de posibilidad de la racionalidad del operar humano, de la razón práctica, en último término, es la primacía del saber especulativo. La razón práctica sólo es posible como derivada”¹⁰⁸⁹. Es más, la distinción entre intelecto especulativo e intelecto práctico es una distinción cuyo alcance es muy preciso y limitado y que, en cuanto se la exagera o absolutiza, produce una profunda incomprensión de la naturaleza de la razón práctica: en efecto, lo propio del entendimiento es la posesión de la verdad que, como tal, es objeto de contemplación; como se verá en lo sucesivo, la función práctica del entendimiento se distingue por el fin: se dice práctica, la razón, en tanto la verdad conocida es ordenada a la dirección de la voluntad en la búsqueda del bien; pero el entendimiento no pierde nunca aquello que es más propio de él, que es la posesión de la verdad, de suyo ordenada a la contemplación. Por ello, aunque en un sentido se dice *especulativo* del entendimiento para distinguir aquellos actos y hábitos en los que no hay ninguna ordenación a la acción, en un sentido más amplio, el intelecto es *siempre* especulativo, y se dice práctico no porque discurra por un camino paralelo al de una función especulativa, sino porque a aquello *siempre* propio del intelecto se añade algo, que es la ordenación a la acción. Esto permite advertir que todo acto *meramente* especulativo del entendimiento puede hacerse práctico, en la medida en que se descubra algún vínculo entre la verdad contemplada y la propia vida moral. Así, por ejemplo, es bien evidente que la contemplación de la verdad sobre Dios, -acto eminentemente especulativo-, según las posibilidades de nuestra razón en esta vida, puede mover a amarle más intensamente. Y lo mismo sucede con el conocimiento del otro, respecto del cual la intensidad del amor dependerá de la intensidad en la posesión espiritual de ese otro; o con el estudio del bien que se encuentra en las realidades propias de la naturaleza humana: un

¹⁰⁸⁹ Jorge ARREGUI. “La condición de posibilidad del conocimiento práctico”, en *Anuario Filosófico* 14, 1981, p. 115.

hombre puede contemplar especulativamente el bien propio del matrimonio, por ejemplo, y ser movido, por ello, a rechazar la anticoncepción en su vida conyugal. Y no hay, en ninguno de estos ejemplo, salto indebido de ninguna especie. Lo único que hay es la plena unidad del entendimiento en sus dos funciones o, quizá mejor, la plena y armónica integración de la función práctica del entendimiento con aquello que es propio del entendimiento sin más, que es la contemplación de la verdad. Del modo en que se da esta integración, así como de los matices y precisiones necesarias a estas últimas afirmaciones, se tratará en el siguiente párrafo.

2.2. La razón se hace práctica por su extensión a la acción.

En conformidad a lo ya dicho, es necesario insistir en la idea de que el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico no son dos entendimientos, sino dos dimensiones del mismo y único entendimiento: *“el intelecto práctico y el especulativo no son potencias diversas”*¹⁰⁹⁰; y en que la segunda dimensión, esto es, la correspondiente al entendimiento práctico, se subordina a la primera, de la cual se distingue sólo por el fin: *“el intelecto práctico difiere del especulativo por el fin”*¹⁰⁹¹, puesto que el especulativo se dirige a la sola verdad, mientras que el práctico se dirige a la obra: *“[l]a [ciencia] teórica, esto es, especulativa, difiere de la práctica por el fin, porque el fin de la especulativa es la verdad: en efecto, esto es a lo que tiende, es decir, al conocimiento de la verdad. Pero el fin de la práctica es la obra”*¹⁰⁹². Así, pues, lo distintivo de la razón práctica es el hecho de que, en su operación, ordena el conocimiento de la verdad a la dirección de la actividad de la voluntad en la búsqueda del

¹⁰⁹⁰ “[I]ntellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae” S. Th. I, q. 79, a. 11, in c.

¹⁰⁹¹ “[I]ntellectus practicus differt fine a speculativo”. S. Th., I, q. 14, a. 16, in c.

¹⁰⁹² “Theorica, idest speculativa, differt a practica secundum finem: nam finis speculativae est veritas: hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus”. In Metaph., II, lec. 2.

bien¹⁰⁹³. Esto lo sostiene muy claramente Santo Tomás: “[p]ues el intelecto especulativo es aquél que, lo que apprehende, no lo ordena a la obra, sino tan sólo a la consideración de la verdad, e intelecto práctico se dice de aquél que ordena lo que apprehende a la obra”¹⁰⁹⁴. Aunque lo verdaderamente importante, para estas páginas, es la razón por la que esta distinción no es causa de la diversificación de la potencia: “aquello que se añade accidentalmente a la razón del objeto al que refiere una potencia, no diversifica la potencia”¹⁰⁹⁵, en lo cual se advierte que la ordenación de la verdad conocida a la acción es accidental respecto de lo esencial de la operación intelectual, que es la posesión de la verdad -que, como ya se ha dicho, es, de suyo, objeto de contemplación-, por lo que en aquellos actos en los que se da esa ordenación de lo conocido a la acción, permanece inmutable esto esencial a toda operación intelectual¹⁰⁹⁶. Así, pues, se confirma lo que se decía al final del párrafo anterior: el intelecto especulativo se dice, en sentido estricto, de aquél en que no hay ninguna ordenación a la acción y, en este sentido, el intelecto práctico no es de ningún modo especulativo. Sin embargo, puesto que la diferencia entre uno y otro está dada por la adición de un fin que es accidental al objeto del entendimiento sin más, como es la ordenación a la acción, permanece

¹⁰⁹³ Vid. Juan Fernando SELLÉS. *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000, pp. 27-32.

¹⁰⁹⁴ “*Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus*” S. Th. I, q. 79, a. 11, in c.

¹⁰⁹⁵ “[I]d quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam” S. Th. I, q. 79, a. 11, in c.

¹⁰⁹⁶ En otro trabajo, Arregui insiste en el hecho de que la razón práctica no es, simplemente, el conocimiento de alguna verdad teórica que, en un segundo momento, es aplicada a la acción. Y no es este, desde luego, el sentido de la tesis que aquí se defiende. La verdad conocida por la razón práctica debe realizarse en la acción, pero ello no obsta para que en la fuente de esa practicidad del entendimiento esté el intelecto según lo que le es propio, que es la contemplación de la verdad. Vid. Jorge ARREGUI. “El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás”, en *Anuario Filosófico* 13, 1980, pp. 101-128.

en el intelecto práctico todo aquello que es propio del especulativo. Ante esto, se podría objetar que no cabría la jerarquía entre uno y otro entendimiento que claramente establece el Aquinate en razón de que la operación especulativa se busca por sí misma y la operación práctica sólo se busca para la acción¹⁰⁹⁷. En efecto, si la razón se hace práctica sólo por la adición de un fin accidental, pero permanece en las operaciones prácticas todo lo que es propio del intelecto en cuanto tal, que es lo propio del intelecto especulativo, entonces pareciera no tener mucho sentido la afirmación de que el intelecto especulativo es más perfecto que el práctico. Sin embargo, esta dificultad se supera si se considera que la jerarquía tiene sentido sólo en tanto se establece a partir de la consideración del intelecto práctico *en cuanto* práctico, esto es, en aquello accidental por lo que difiere del intelecto puramente especulativo¹⁰⁹⁸. De este modo explica el Aquinate la jerarquía:

*“El intelecto práctico se ordena al bien que está fuera de sí, pero el intelecto especulativo tiene el bien en sí mismo, que es la contemplación de la verdad, y si aquél bien es perfecto, perfecciona y hace bueno a todo el hombre, lo cual, en cambio, no lo hace el intelecto práctico, sino que se ordena a ello”*¹⁰⁹⁹.

Es decir, el intelecto, en cuanto dirigido a la acción, se ordena a un bien que no es el suyo propio sino que se encuentra fuera de sí, como es el bien mismo de la acción. Pero aquello que es dirigido a la acción es una verdad conocida y, en cuanto tal, objeto de contemplación, y que pertenece, consecuentemente, al ámbito propio del bien del intelecto en sí. Esto es bien evidente cuando se considera

¹⁰⁹⁷ Vid. S. Th. I-II, q. 3, a. 5, in c.

¹⁰⁹⁸ Vid. Georges COTTIER, O.P. “La rectitude et la vérité”, en *Nova et Vetera* 1997/1, pp. 19-34.

¹⁰⁹⁹ “[I]ntellectus practicus ordinatur ad bonum quod est extra ipsum, sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis. Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus, quod quidem intellectus practicus non habet sed ad illud ordinat”. S. Th. I-II, q. 3, a. 5, ad 2.

alguna verdad *práctica* como que hay que amar a Dios porque es el sumo bien del hombre. Esta verdad, *en cuanto* práctica, es decir, en cuanto se ordena a la dirección de alguna acción, no pertenece al bien propio del intelecto, sino a un bien que está fuera de él, que es el bien de la acción que dirige. Pero no por ello ‘que hay que amar a Dios porque es el sumo bien del hombre’ deja de ser una verdad poseída por el intelecto en sí mismo -incluso en su sentido práctico, es decir, que es verdad que *hay* que amar a Dios-, que como tal verdad es objeto de contemplación y pertenece al bien del intelecto en sí mismo. Por supuesto, esto no obsta para que pueda considerarse aquella operación intelectual que está dirigida a la acción como menos noble que la operación puramente especulativa¹¹⁰⁰, porque lo distintivo de aquella operación es, precisamente, su ordenación a la acción, y no a la contemplación. Lo que se intenta destacar aquí es, simplemente, que, en aquello que ese acto tiene de auténticamente intelectual, lo que hay es una verdad poseída en el mismo intelecto. Por ello, es fundamental la afirmación de que la razón práctica conoce el bien *bajo razón de verdadero*, es decir, que el objeto formal del entendimiento -que es el ser en cuanto adecuado al propio intelecto, según lo cual se dice del ser que es verdadero- es el mismo para la razón práctica que para la razón teórica o especulativa, y que el bien, en consecuencia, pertenece a la perfección del intelecto en sí mismo considerado.

De aquí que, aún la razón práctica, no tenga absolutamente ninguna virtud ejecutiva de la acción que dirige. Lo suyo es el conocimiento de lo verdadero -aunque orientado a la realización de lo bueno-, y sólo en su integración con una potencia práctica en sentido estrictísimo, como es la voluntad, puede participar en la ejecución de una acción¹¹⁰¹.

¹¹⁰⁰ Vid. *Super Sent.*, IV, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 4.

¹¹⁰¹ Vid. Octavio N. DERISI. *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, p. 218; también S. VANNI ROVIGHI. “C’è un’etica filosofica in San Tommaso d’Aquino?”, en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso*

El ser práctico se constituye, esencialmente, en la inclinación o tendencia al bien. Esto lo han visto los autores de la NNLT y, por eso, para dar razón de la practicidad de la razón práctica, han indicado que el contenido del primer principio es, principalmente, la condición que impone el principio de finalidad a toda acción. Pero con ello, a la vez, han vaciado de contenido la noción de bien que aparece en el mismo primer principio, y de este modo han generado un problema imposible de resolver: la tendencia que da origen a la practicidad debe tener algún objeto porque, de lo contrario, no habrá tendencia o inclinación en absoluto. Pero el sólo principio de finalidad, o la inteligibilidad del fin -en los términos de Grisez-, no es objeto de ninguna tendencia, porque no es, en realidad, ningún bien. La practicidad, como tal, sólo se constituye en la voluntad, porque a ella corresponde la tendencia al bien. Pero, como la propia voluntad es una potencia ciega, porque no conoce su objeto, se une a la inteligencia para que la guíe, esto es, para que le imponga una dirección. Y de este modo se hace práctico el entendimiento. Pero en este hacerse práctico el entendimiento, según todo lo dicho, está supuesta la naturaleza especulativa -en sentido amplio- del mismo, porque sólo así es posible que la verdad conocida pueda ordenarse a la dirección del acto de la voluntad¹¹⁰².

La clave, para entender esta cuestión, se halla en la afirmación que hace Santo Tomás, siguiendo lo que Aristóteles ha sostenido en *Acerca del alma* y en la *Metafísica*, de que la razón se hace práctica por su extensión a la acción. Lo que Aristóteles sostiene en aquellos lugares es la doctrina, ya señalada en Santo Tomás, de que lo que distingue a la razón práctica de la especulativa es el fin; así dice en *Acerca del alma*: “[a]sí pues, uno y otro -es decir, intelecto y deseo-

d'Aquino nel suo settimo centenario. Vol. V: L'agire morale. Edizioni Domenicane Italiane, Roma, 1978, pp. 194-210.

¹¹⁰² Steven Long, criticando la posición de Finnis en esta cuestión -que es la posición de toda la NNLT- sostiene que “*para apetecer el bien, es necesario que ya nos hayamos adecuado especulativamente a su verdad*”. Steven LONG. “St. Thomas Aquinas Throug the Analytic Looking-Glass”, en *The Thomist* 65, 2001, p. 264.

*son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico*¹¹⁰³, y que este fin propio del intelecto práctico es la obra, queda claro en la *Metafísica*: “*El fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra*”¹¹⁰⁴. El lenguaje de la *extensio* lo introduce el Aquinate para explicar que en aquella diferencia no hay diversificación de potencias porque, siendo uno el intelecto que se hace práctico por la ordenación a la obra, no pueden ser diversas potencias, porque una potencia no se hace otra. El Aquinate emplea esta expresión en diversos lugares, de los cuales tomamos cuatro que nos parece que, en su conjunto, otorgan el sentido íntegro de la expresión¹¹⁰⁵:

El primero de ellos es un *sed contra* que contiene una tesis que luego confirmará en el cuerpo de la respuesta. Se trata del ya citado artículo 11 de la cuestión 79 de la *Prima*, donde se pregunta si el intelecto especulativo y el práctico son potencias diversas. Tras unos argumentos en favor de la tesis enunciada en el título del artículo, opone el siguiente *sed contra*: “*se dice, en III De Anima, que el intelecto especulativo por extensión se hace práctico. Pero una potencia no se muta en otra. Luego, el intelecto especulativo y el práctico no son potencias diversas*”¹¹⁰⁶. La razón que argüirá en la respuesta ya ha sido dicha. Lo que ahora interesa destacar es que, en el modo de presentar la cuestión, se hace muy claro que el intelecto práctico es el propio intelecto especulativo o, mejor, la única potencia

¹¹⁰³ ARISTÓTELES. *Acerca del alma* III, 10, 433a.

¹¹⁰⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica* II, 1, 993b. Introducción, traducción y notas de Tomás CALVO MARTÍNEZ, Editorial Gredos, Madrid, 1994.

¹¹⁰⁵ El orden de los textos es nuestro y está determinado por la exposición, no corresponde al orden de las obras de Santo Tomás.

¹¹⁰⁶ “*Sed contra est quod dicitur in III de anima, quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae*”. S. Th. I, q. 79, a. 11, s.c.

intelectual, que se torna práctica -sin dejar de ser lo que es, esto es, intelecto- por *extensión* a la obra, es decir, por la prolongación del intelecto hacia algo que está más allá de sí, como es la acción voluntaria y su bien propio.

Pero que en este ‘prolongarse’ más allá de sí conserva aquello que es propio del intelecto en cuanto intelecto -por lo cual se dice que es el intelecto *especulativo* el que se *extiende*-, es algo que queda patente en el segundo de los textos que emplean esta expresión. Esta vez se trata de un argumento contrario a la tesis que va a defender. El contexto es el artículo 10 de la cuestión 22 del *De Veritate*, donde se pregunta si la voluntad y el intelecto son una sola potencia. Los argumentos (que no objeciones, en este caso) sostienen la tesis afirmativa y, entre ellos, el siguiente:

“[D]ondequiera que se halle el mismo objeto en la realidad y según la razón, hay una potencia. Pero la voluntad y el intelecto práctico tienen el mismo objeto en la realidad y según la razón; el objeto de uno y otro, en efecto, parece ser el bien. Luego, el intelecto práctico no es una potencia distinta de la voluntad. Pero el intelecto especulativo no es una potencia distinta del práctico porque, según dice el filósofo en *III De Anim.*, el especulativo se hace práctico por extensión. Luego, la voluntad y el intelecto absolutamente considerado [simpliciter] son una sola potencia”¹¹⁰⁷.

Es especialmente interesante, en este texto, el motivo por el cual se trae a colación la afirmación de que el intelecto especulativo se hace práctico por extensión: se trata de que, por esta vía, se puede identificar a la voluntad, no ya con la sola razón práctica, sino con el intelecto *simpliciter*, es decir, que si la voluntad fuese una con el

¹¹⁰⁷ “[U]bicumque invenitur idem obiectum re et ratione, est una potentia. Sed voluntatis et intellectus practici est idem obiectum re et ratione: utriusque enim obiectum videtur bonum. Ergo intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas. Sed intellectus speculativus non est alia potentia quam practicus, quia secundum philosophum in *III de anima*, speculativus per extensionem fit practicus. Ergo voluntas et intellectus simpliciter sunt una potentia”. *De Ver.*, q. 22, a. 10, arg 4.

intelecto práctico, entonces sería una, también, con el especulativo, porque el práctico es el mismo especulativo en cuanto se ha ‘prolongado’ a aquello que está más allá de sí, que es la acción. Y esto se hace doblemente interesante por la respuesta que da Tomás de Aquino al argumento: sin negar ni disminuir de ningún modo aquella afirmación -que en el argumento en cuestión ocupa el lugar de la premisa menor- de que el intelecto práctico es el mismo especulativo, derriba el razonamiento por vía de la negación de la mayor, que era la identificación de los objetos de la voluntad y la razón práctica: “[a] *lo cuarto debe decirse que el objeto del intelecto práctico no es el bien, sino la verdad relativa a la obra*”¹¹⁰⁸. Así, a la vez que deja intacta la verdad de la premisa menor del argumento rechazado, otorga la razón que permite afirmarla: el objeto de la razón práctica no es el bien, sino la verdad, porque la verdad es el objeto del intelecto especulativo o intelecto *simpliciter*; por supuesto que no toda verdad es, al menos no inmediatamente, práctica, sino sólo la verdad relativa a la obra, y la verdad relativa a la obra es el bien de la obra, pero bajo razón de verdadero.

El tercer texto es el que más luces otorga acerca de la naturaleza de esta *extensio* en la que consiste el intelecto práctico. Éste se halla en la *Secunda Secundae*, cuestión 4, artículo segundo. Se ha preguntado si la fe se halla en entendimiento como en su sujeto, y la segunda objeción argumenta que no se encuentra en el entendimiento especulativo, porque la fe es principio de operación (ya que *actúa por el amor*), pero tampoco en el práctico, ya que el objeto de éste es la verdad contingente de lo agible o factible, mientras que el objeto de la fe es la verdad eterna¹¹⁰⁹. La respuesta de Santo Tomás a esta objeción es la siguiente:

“La fe está en el intelecto especulativo como en su sujeto, como consta manifestamente por el objeto de la fe. Pero puesto que la

¹¹⁰⁸ “*Ad quantum dicendum, quod obiectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus*”. De Ver., q. 22, a. 10, ad 4.

¹¹⁰⁹ Vid. S. Th. II-II, q. 4, a. 2, arg. 3.

verdad primera, que es objeto de la fe, es el fin de todos nuestros deseos y acciones, como muestra Agustín en I De Trin., por ello es que [la fe] obra por el amor. Del mismo modo que el intelecto especulativo por extensión se hace práctico, como se dice en III de Anim.”¹¹¹⁰.

Este texto muestra de un modo extraordinariamente nítido el sentido de la *extensio* en los términos de la dependencia de la razón práctica respecto de la especulativa, tal como ha sido explicada en el parágrafo 2.1 de esta sección. En efecto, Santo Tomás hace, aquí, una analogía entre el modo en que la fe se integra con la caridad y el modo en que el intelecto se integra con el acto de la voluntad. La razón por la que la fe *obra por el amor*, dice el Aquinate, es que la verdad primera, Dios, que es el objeto de la fe, es el *fin de todos nuestros deseos y acciones*, esto es, aquello a lo que se dirige últimamente el amor. De este modo, la fe y la caridad se unen en dos extremos: por una parte, el punto de partida de la caridad es lo que ha sido revelado como verdadero: si nada hubiese sido revelado al entendimiento, no podría haber apetito sobrenatural ninguno; la fe, en este sentido, aunque de suyo pertenece al entendimiento especulativo, presenta a la caridad su objeto -y de este modo *obra por el amor*-, como el entendimiento presenta su objeto a la voluntad -y de este modo se hace práctico-. Por otra parte, el término de la caridad es el objeto absoluto de la revelación: el mismo Dios, de manera que todo el movimiento del amor se dirige hacia la unión con aquél que es contemplado por la fe, al punto que ese amor alcanzará su plenitud cuando la fe sea reemplazada por la visión que, como la fe, es acto intelectual -y también en este sentido la fe *obra por el amor*-; y así, también, el entendimiento se hace práctico por su *extensión* a unas acciones de la voluntad cuyo término último es el objeto óptimo del

¹¹¹⁰ “[F]ides est in intellectu speculativo sicut in subiecto, ut manifeste patet ex fidei obiecto. Sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum, in I de Trin.; inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in III de anima”. S. Th. II-II, q. 4, a. 2, ad 3.

propio entendimiento *especulativo*, que es el bien divino. La dirección racional de la acción, de este modo, aparece inseparablemente unida a la contemplación; no se confunde con ella, pero tampoco se la puede entender sin ella.

Pero hay, todavía, una cuestión extremadamente importante para la recta comprensión de la razón práctica, que está vinculada al sentido de la *extensio*, y que el Aquinate aclara en el siguiente, y último, texto. Se trata de la cuestión segunda del *De Veritate*, que trata de la ciencia de Dios, y específicamente del artículo octavo, en el que se pregunta si Dios conoce a los no entes. Y entre las razones de su respuesta -que, desde luego, es afirmativa-, incluye la siguiente:

*“Pero ha de saberse que el artífice tiene un doble conocimiento de las cosas operables: a saber, especulativo y práctico. Tiene cierto conocimiento especulativo, o teórico, cuando conoce las razones de la obra sin aplicarlas a la operación por la intención; Pero tiene un conocimiento propiamente práctico cuando extiende, por la intención, las razones de la obra al fin de la operación [...] En lo cual es patente que el conocimiento práctico del artífice sigue a su conocimiento especulativo, puesto que el práctico se alcanza por la extensión del especulativo a la obra”*¹¹¹¹.

Así, pues, hay un conocimiento especulativo que precede al conocimiento práctico, y tal conocimiento consiste en el conocimiento de las *razones de la obra*, esto es, en el conocimiento del *bien* de la obra. De este modo, el conocimiento práctico aparece como *extensión* del conocimiento especulativo en la medida en que aquél bien, que es conocido *como bien* sin necesidad de su aplicación a la operación, es

¹¹¹¹ “*Sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem: scilicet speculativam et practicam. Speculativam quidem, sive theoricam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem [...] Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem eius speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus*”. De Ver., q. 2, a. 8, in c.

aplicado a ella por la unión de tal conocimiento a la intención, según la cual el sujeto se dirige a la realización efectiva del bien conocido. Y en esto se advierte una última cuestión relevante para estas páginas, cual es el hecho de que la *extensión* del entendimiento especulativo a la obra, es una *tensión desde* el bien de la obra *hacia* la misma obra, proporcional a la *tensión hacia* el bien de la obra que se da *desde* la propia obra. Y de este modo, en esta doble tensión hay una mayor o menor proximidad del entendimiento a la acción que dirige: cuando algo se *extiende* a otra cosa, en esa *extensión* hay momentos iniciales, intermedios y terminales, donde el momento terminal es el de la plena unidad con aquello hacia lo que se da la *extensión*. Siendo, el entendimiento práctico, la *extensión* del especulativo a la obra, la practicidad completa o *simpliciter* será aquella correspondiente al momento terminal, esto es, a la plena unidad del entendimiento con la voluntad en la acción. En los momentos iniciales e intermedios, el entendimiento será práctico sólo *secundum quid*, esto es, en la medida de su *extensión* a la obra pero, como advierte Santo Tomás, en una frase posterior del mismo texto: “[q]uitado lo posterior, permanece lo primero”¹¹¹², es decir, quitada la aplicación de la verdad conocida a la obra, por la unidad del entendimiento con la intención, permanece el conocimiento especulativo de las *razones de la obra*, en lo que se advierte que en aquél conocimiento *secundum quid* práctico, permanecía toda la virtud propia del conocimiento especulativo.

En otras palabras, en la guía racional de la actividad de la voluntad hay distintos momentos, en los cuales la razón es práctica de diverso modo. Así, por ejemplo, es bien evidente que la practicidad del entendimiento en el conocimiento de los primeros principios prácticos, o en la reflexión teórico-práctica (ética) sobre los mismos, no es la misma practicidad que existe en el juicio de imperio, en el que se alcanza esa unidad final entre el entendimiento y la voluntad para la realización efectiva de la acción. Y entre uno y otro extremos hay un sinnúmero de actos racionales que son prácticos, pero menos prácticos que el juicio de imperio y más prácticos que el conocimiento de los

¹¹¹² “Remoto autem posteriori remanet prius”. De Ver., q. 2, a. 8, in c.

primeros principios. Es el caso, por ejemplo, de la deliberación, o de la búsqueda de los medios, o del examen. Práctica, propiamente tal, es la acción, en la cual confluyen la voluntad, como causa eficiente, y el entendimiento, que informa el movimiento de la voluntad al imponerle la dirección a un fin. Y del entendimiento se dice práctico tanto cuanto esté unido a esa acción, y si la unión es progresiva, entonces el entendimiento se hace progresivamente práctico.

No cabe, en estas páginas, explicar cada uno de los momentos o estadios en los que se realiza esa progresiva aproximación del entendimiento a la acción, en la cual consiste la *extensio*, de manera que cerramos este parágrafo con una breve relación de ciertas razones generales de esta extensión de la razón especulativa a la acción, en la cual consiste la razón práctica.

Dice el Aquinate que la diferencia en cuanto al fin, entre la razón en su dimensión práctica y la razón en su dimensión especulativa, implica, también, una diferencia en la particularidad y universalidad de aquello que perfecciona a una y otra dimensión de la razón:

*“La diferencia entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico radica en que el conocimiento especulativo, y aquellas cosas que a él pertenecen, se perfeccionan en lo universal; y aquellas, en cambio, que pertenecen al conocimiento práctico, se perfeccionan en lo particular; pues el fin del conocimiento especulativo es la verdad, que primero y por sí consiste en lo inmaterial y universal; el fin del conocimiento práctico, en cambio, es la operación, que pertenece a las cosas singulares”*¹¹¹³.

¹¹¹³ “Haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universali; ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari: nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia”. C.G., III, 75.

La última parte del texto es muy clara en la fundamentación de este aspecto de la diferencia: puesto que el fin del entendimiento especulativo es la sola verdad, y que el fin del entendimiento práctico es la verdad ordenada a la acción; y entendido que la verdad, en sí misma considerada, es de suyo universal, mientras que la acción es singular, entonces se ve claro que el juicio especulativo, tanto cuanto sea especulativo, ha de ser universal, y que cuanto más perfecto sea, es decir, más haga a la perfección del intelecto absolutamente considerado, más universal habrá de ser. El juicio práctico, en cambio, debe aproximarse a la realidad particular de la acción, y, por tanto, cuanto más particular sea, más perfecto será *en cuanto práctico*, es decir, más práctico. No es menester entrar en la cuestión, larga y ardua, de cómo es posible que el intelecto llegue al conocimiento de los singulares, ni del modo en que en esta tarea coopera la cogitativa. Respecto de esto, damos por supuestas las siguientes afirmaciones de Santo Tomás:

*“[L]a elección de lo particular operable es como la conclusión del silogismo del intelecto práctico, como se dice en VII Ethic. Pero desde la proposición universal no puede concluirse directamente la singular, sino mediante alguna proposición singular asumida. De donde la razón universal del intelecto práctico no mueve sino mediante la aprehensión particular de la parte sensitiva, como se dice en III de Anima”*¹¹¹⁴.

Basta, en este punto, atender a una característica de la razón práctica que Santo Tomás enuncia claramente: “[l]a razón práctica es en cierto modo universal y en cierto modo particular”¹¹¹⁵. En cierto

¹¹¹⁴ “Ad secundum dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII Ethic. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis, ut dicitur in III de Anima”. S. Th., I, q. 86, a. 1, ad 2.

¹¹¹⁵ “Ratio autem practica, quaedam est universalis, et quaedam particularis”. In de An., III, lec. 16, 10.

modo universal, porque es verdadero intelecto y, en cuanto tal, permanece en ella lo que es propio del intelecto especulativo, que es la posesión de la verdad, de suyo universal, como ya se ha dicho. Y en cierto modo particular porque, en cuanto práctica, por la unión de la verdad con la intención, se extiende a la consideración de la acción, que es singular. El ejemplo que propone el Aquinate, inmediatamente después de aquella sentencia, es prístino: “[la razón práctica es] [u]niversal, como cuando dice que es necesario que tal haga tal, como que el hijo honre a sus padres. La razón particular, en cambio, dice que esto es tal, y yo tal, por ejemplo que soy hijo, y que este honor debo dar ahora a mis padres”¹¹¹⁶. Así, pues, aquellos estadios o momentos de la extensión de entendimiento a la operación estarán determinados por su universalidad o particularidad: cuanto más universal es el juicio, es que más lejos se encuentra el entendimiento de la acción, y cuanto más particular, es que más unido a ella está el propio entendimiento. La proposición ‘es necesario que el hijo honre a sus padres’ es, ciertamente, un juicio práctico, pero sólo *secundum quid*: es práctico en la medida en que se trata de un juicio que puede estar orientado a dirigir, aunque sea remotamente, una acción, pero tanto cuanto no está unido a una acción singular, se trata de un juicio universal y, en esa medida, es un juicio que participa de la universalidad propia de las operaciones del entendimiento especulativo. Por el contrario, lo distintivo del juicio ‘debo dar este honor a mis padres ahora’, es su inmediatez con la acción en su singularidad, que es aquello en lo que concluye la operación del entendimiento práctico y en la que alcanza el máximo grado de *practicidad*. Por ello, lo propio de este juicio es que informe completamente la operación de la voluntad:

“[L]a inquisición práctica tiene una doble conclusión: una que está en la razón, a saber, la sentencia que es el juicio sobre lo deliberado;

¹¹¹⁶ “Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti”. In de An., III, lec. 16, 10.

*otra, en cambio, que está en la voluntad y es la elección, y de este modo se dice de ella que es conclusión por cierta semejanza, porque así como en lo especulativo lo último se establece en la conclusión, así en lo operativo lo último se establece en la operación”*¹¹¹⁷.

La elección, en efecto, aunque es operación de la voluntad, recibe su especie o forma del último juicio práctico, en conformidad al cual se dirige al bien elegido. Aquél juicio, en consecuencia -y como ya se ha dicho-, es máximamente práctico, lo que se manifiesta en el hecho de que es máximamente particular. Que hay perfecta continuidad entre la universalidad propia del intelecto especulativo y la particularidad del juicio práctico que informa la acción, es decir, que el solo intelecto *-per se* especulativo- es el que se hace práctico por extensión, queda muy claro en la siguiente afirmación del Aquinate: al preguntarse si la voluntad es movida por el entendimiento, distingue la moción subjetiva y la moción objetiva, donde la moción subjetiva corresponde al agente, en virtud de la cual es la voluntad la que mueve al entendimiento; pero así explica el modo en que mueve un objeto y la parte que tiene el intelecto en la moción objetiva de la voluntad:

*“[E]l objeto mueve determinando el acto, a modo de principio formal, que en las cosas naturales especifica la acción, como la calefacción es especificada por el calor. Pero el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es el objeto del intelecto. Y con este tipo de moción el intelecto mueve a la voluntad, como presentándole su objeto”*¹¹¹⁸.

¹¹¹⁷ “[P]racticæ inquisitionis est duplex conclusio: una quæ est in ratione, scilicet sententia quæ est iudicium de consiliatis; alia vero quæ est in voluntate, et huiusmodi est electio et dicitur conclusio per quandam similitudinem, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione”. De Ver., q. 22, a. 15, ad 2.

¹¹¹⁸ “Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus action specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est

En otras palabras, el objeto de una acción es el principio formal de la misma porque determina el modo necesario de la acción para que la acción realice aquello a lo que intrínsecamente se dirige: el ejemplo del calor es nítido: la acción de calefaccionar esta formalmente determinada por el calor, que es su objeto o fin intrínseco; por ello, como es evidente, sólo se dice calefacción de la acción de dar calor, y si no hay calor, no hay, tampoco, calefacción. También en la acción voluntaria el objeto es el principio formal: la especie de la acción estará determinada por aquello a lo que intrínsecamente se dirige, como se puede ver claramente en los, así llamados, absolutos morales: robar es la acción intrínsecamente orientada a apropiarse injustamente de lo ajeno, si se quita la apropiación, ya no es robo¹¹¹⁹. El intelecto mueve a la voluntad porque le presenta su objeto y, de este modo, da forma a la elección. Pero lo más interesante, del texto citado, es la afirmación de que *el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es el objeto del intelecto*, de manera que si el intelecto práctico puede mover a la voluntad es porque él es una extensión del intelecto especulativo, naturalmente ordenado a la universalidad de lo que es y es verdadero. La razón de esto permite cerrar este párrafo en su unidad argumental con el párrafo anterior, donde se trataba de la primera aprehensión especulativa del bien: en efecto, que el entendimiento se haga práctico por extensión se sigue necesariamente del hecho de que el bien pertenece a la perfección del intelecto en cuanto tal y que es aprehendido primeramente, y en su trascendentalidad, por la razón especulativa. La razón de bien sigue, en el entendimiento, a las razones de ente y verdadero, porque sólo entendiendo al ente y entendiendo que se entiende al ente, se puede entender que se apetece al ente. Toda otra aprehensión del bien,

obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum". S. Th., I-II, q. 9, a. 1, in c.

¹¹¹⁹ No interesa, aquí, la discusión sobre el modo apropiado de definir los absolutos morales. Somos conscientes de que la inclusión del 'injustamente' en esta definición del robo supone muchas dificultades, pero lo relevante, para estas páginas, es la relación entre el objeto y la forma de la acción, nada más.

especulativa o práctica, es dependiente de aquella primera aprehensión especulativa del bien, de manera que si el intelecto puede presentarle a la voluntad su objeto, en lo cual consiste su dimensión práctica, es porque tiene en sí al ente y lo verdadero universal, que es el primer principio formal, y lo tiene, también, como bueno universal, que es el primer principio formal de la voluntad.

2.3. I-II, q. 94, a. 2. Una reinterpretación a la luz de los argumentos expuestos.

A modo de síntesis de la exposición de la doctrina del Aquinate sobre la razón práctica que se ha hecho en este capítulo, y con la finalidad secundaria de poner de manifiesto las divergencias entre esta exposición y aquella que han presentado los autores de la NNLT como auténticamente tomista, se ofrecerá, aquí, una nueva interpretación del famoso texto de I-II, q. 94, a. 2, alternativa a la que han propuesto Grisez, Finnis et al. Esta lectura permitirá, además, mostrar las consecuencias que los argumentos expuestos en las secciones y párrafos anteriores tienen en el modo de concebir los primeros principios de la razón práctica o primeros preceptos de la ley natural que, hasta ahora, sólo han sido tocados de modo tangencial.

Aunque la finalidad primera -tanto de este párrafo como del capítulo entero- es la exposición de la doctrina de Santo Tomás, en orden a evitar reiteraciones innecesarias se pondrá un cierto énfasis, en este comentario, en los puntos de divergencia que existen entre esta propuesta interpretativa y aquella de la NNLT. En orden a mantener el paralelismo entre una interpretación y otra, conservamos la división de párrafos que ha hecho Grisez en “The First Principle of Practical Reason” a pesar de que, como en su momento se dijo, tal división no es la misma del texto original.

1. *“Como ya dijimos, los preceptos de la ley natural son a la razón práctica lo que los primeros principios de la demostración a la*

razón especulativa, pues unos y otros son ciertos principios evidentes”¹¹²⁰.

Lo primero que hace, Santo Tomás, es anunciar la analogía de la que se servirá, en toda la primera parte del cuerpo del artículo, para explicar la naturaleza de los primeros preceptos de la ley natural. Estos preceptos se hallan, respecto del entendimiento en su dimensión práctica, en una relación de proporcionalidad a los principios de la demostración respecto del entendimiento especulativo o, como dirá más adelante, del intelecto sin más. Así, pues, la consideración y comprensión de los primeros principios de la demostración habrá de servir de punto de partida para la comprensión de los preceptos de la ley natural. Y lo primero que aparece, en esta analogía de proporcionalidad, es el carácter igualmente evidente de unos y otros principios: en efecto, tanto las conclusiones de las demostraciones teóricas como las elecciones y los juicios que las informan requieren de algún punto de partida que sea, él mismo, indemostrable porque, de otra manera, se procedería al infinito, y conclusiones y elecciones carecerían de un fundamento racional sólido.

Como se recordará, Grisez destacaba, en este primer párrafo, el uso del plural para referirse, el Aquinate, a los preceptos evidentes de la ley natural¹¹²¹. Esta cuestión, en realidad, es la que motiva el artículo, pues lo que Santo Tomás se pregunta es si la ley natural contiene muchos preceptos o sólo uno. Y la respuesta es muy clara, como se advierte en la réplica que hace a la segunda objeción: “*los preceptos de la ley natural son muchos en sí mismos, aunque comunican en una misma raíz*”¹¹²². De lo que se tratará, en lo

¹¹²⁰ “*Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota*”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

¹¹²¹ Vid. Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 172.

¹¹²² “[S]unt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, ad 2.

sucesivo, será precisamente de explicar cómo es que los preceptos de la ley natural son, a la vez, uno y múltiples¹¹²³.

Antes de ello, de cualquier modo, es necesario explicar esta primera nota característica de los preceptos de la ley y principios de la demostración, que es la evidencia. Y sólo a modo de anticipo, es necesario advertir que el sentido que tenía la evidencia para un escolástico como Santo Tomás, es el de la “*patencia misma del objeto conocido*”¹¹²⁴, de manera que todas las distinciones que el Aquinate hace en el próximo párrafo han de ser entendidas en tal contexto, descartando, así, la posibilidad de considerar a los primeros principios, tanto de la razón especulativa como de la razón práctica, como juicios que remiten a aquella ‘vivencia de la verdad’ que, aunque verdaderamente unida a la evidencia, se diferencia de ella en cuanto que la evidencia constituye su fundamento (si es que aquella vivencia tiene fundamento objetivo)¹¹²⁵. Por otra parte, y en atención al modo de entender los primeros principios en la NNLT, la consideración de la evidencia como ‘patencia del objeto conocido’ indica claramente la necesidad de que la proposición o juicio del que se dice evidente refiera a un objeto real que, en el modo de presentarse al entendimiento, se comporte como fundamento de la evidencia del juicio.

2. “*Se dice que algo es evidente de dos modos: en sí mismo o para nosotros. En sí misma se dice que es evidente cualquier proposición cuyo predicado es de la razón del sujeto; puede suceder, no obstante, que tal proposición no sea evidente para*

¹¹²³ Un trabajo dedicado específicamente al la cuestión de la unidad de los preceptos de la ley natural y su relación con la multiplicidad de preceptos en José Luis WIDOW. “La unidad de la ley natural y la distinción de preceptos en Tomás de Aquino”, en *Anuario Filosófico* XLI/1, 2008, pp. 99-120.

¹¹²⁴ Antonio MILLÁN PUELLES. *Fundamentos de filosofía*. 9ª ed., Rialp, Madrid, 1972, p. 486.

¹¹²⁵ Vid, *Ibid.*, pp. 485-486.

el que ignora la definición del sujeto. Así, por ejemplo, la proposición ‘el hombre es racional’ es evidente por su misma naturaleza, porque quien dice hombre, dice racional; y, sin embargo, esta proposición no es evidente para el que ignora qué sea el hombre. De aquí que, como dice Boecio en el libro De hebdomadibus, algunos axiomas o proposiciones son evidentes para todos; y de este modo son aquellos cuyos términos son de todos conocidos, como ‘el todo es mayor que sus partes’ o ‘las cosas que son iguales a una misma tercera son iguales entre sí’. Pero algunas proposiciones son, en verdad, evidentes sólo para los sabios, que entienden lo que significan los términos de la proposición; como, para el que entiende que el ángel no es cuerpo, es evidente que no se halla circunscrito a un lugar; lo que no es manifiesto para el rudo, que no entiende estas cosas”¹¹²⁶.

En conformidad a lo anterior, esto es, a la evidencia entendida como ‘patencia del objeto conocido’, Santo Tomás explica que, en la proposición o juicio, la evidencia implicará que el predicado es de la razón del sujeto. Esto, en efecto, es una consecuencia de la naturaleza objetiva de la evidencia, porque no es el juicio el que, por sí y desde sí, aparece como evidente, sino que se trata de que, porque en la

¹¹²⁶ “Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti, contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale, et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant, sicut intelligenti quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscripive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

realidad conocida aquello que es significado por el predicado está integrado con necesidad a lo que es significado por el sujeto, entonces el juicio o proposición que manifiesta tal integración es, de suyo, evidente. De aquí que la distinción que establece entre la evidencia en sí misma (*secundum se*) y la evidencia para nosotros (*quoad nos*), no sea una distinción en el fundamento de la evidencia ni, en consecuencia, en la evidencia misma, sino sólo en el modo en que la evidencia se hace presente a nuestro entendimiento. Toda evidencia, en estricto rigor, es *secundum se*, porque también la evidencia *quoad nos* radica en el hecho de que el predicado de la proposición es de la razón del sujeto y refiere, en último término, a una condición del objeto. De este modo, la distinción entre evidencia *secundum se* y evidencia *quoad nos* es una distinción que dice más sobre los sujetos que alcanzan el conocimiento que sobre la evidencia misma: en efecto, siendo la evidencia, primordialmente, aquella propiedad en virtud de la cual el predicado de una proposición es de la razón del sujeto, entonces la posibilidad de una evidencia *secundum se* pero no *quoad nos*, radica en la limitación de nuestro entendimiento, que no alcanza toda la inteligibilidad de la realidad conocida.

En lo que toca a los preceptos de la ley natural la cuestión es que habrá algunos que serán evidentes *secundum se* y *quoad nos* y otros sólo *secundum se*, aunque la propia analogía entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico permite advertir que los primeros principios de la razón práctica o primeros preceptos de la ley natural -de los que trata principalmente en este artículo- son, para Santo Tomás, no sólo evidentes *secundum se*, sino también *quoad nos*, como se manifiesta en el ejemplo que toma de Boecio: en efecto, aquellos axiomas del orden especulativo que son evidentes para todos porque sus términos son de todos conocidos corresponden, en la analogía de proporcionalidad, a los primeros principios prácticos sobre los que se fundan todos los demás, como ha quedado claro en el primer párrafo. En lo sucesivo, el Aquinate mostrará, precisamente, los alcances de la analogía que existe entre los principios evidentes de una y otra dimensión de la razón.

3. *“Entre las cosas que caen en la aprehensión de todos se da un cierto orden. En efecto, lo primero que cae en la aprehensión es el ente, cuya intelección se incluye en todo lo que cualquier hombre aprehende. Y por eso el primer principio de la demostración es que ‘nada se puede afirmar y negar a la vez’, que se funda en la razón de ente y no-ente, y sobre este principio se fundan todos los demás, como se dice en el libro IV de la Metafísica”*¹¹²⁷.

El ente es lo *primum cognitum*, esto es, lo primeramente conocido. Esto no significa, desde luego, que el primer concepto que el hombre forma en sí sea el concepto de ente, ni que esta sea la primera palabra que pronuncia. Como decía Ralph McInerny, si ‘ente’ es lo primero que dice un niño que comienza a hablar, podemos tener la seguridad de ese niño *“ha sido entrenado por padres filosóficos dados a la tarea de dañar penosamente la vida de su hijo”*¹¹²⁸. De hecho, ‘ente’ no puede ser el primer concepto o idea en el sentido de que sea conocido antes y sin necesidad del conocimiento de alguna cosa determinada porque, entonces, o en aquella idea de ente conoceríamos, ya, de un modo perfecto todo lo real o, por el contrario, sería una idea completamente vacía de contenido que, por lo mismo, no sería concepto ni idea en absoluto. Que ente sea lo primeramente conocido no significa que alcancemos tal idea previa a todo conocimiento, sino que, como ya se dijo, *“la noción de ente es el supuesto de toda otra noción, es decir, el supuesto de toda*

¹¹²⁷ *“In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys”*. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

¹¹²⁸ RALPH MCINERNY. “Conocimiento moral implícito”. Conferencia dictada en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile, mayo de 2006.

determinación inteligible”¹¹²⁹ o, en otras palabras, se trata de que se conoce al ente cada vez que se conoce cualquier cosa, porque es constitutivo de la inteligibilidad de toda realidad, en lo cual la explicación de Grisez es bastante clara: “[e]l ser es la inteligibilidad básica, representa nuestro primer descubrimiento acerca de cualquier cosa que conozcamos”¹¹³⁰. El ejemplo, ya empleado, del juicio de que ‘hay un burro en el jardín’, es bastante claro: no tiene inteligibilidad alguna, dicho juicio, si no se halla en él presente, como un supuesto implícito, la entidad del burro como siendo en el jardín. Los mismos conceptos de burro y de jardín tienen, también como supuesto, que hay algo que es *ser* burro y algo que es *ser* jardín, y la unidad de ambos conceptos en el juicio es posible sólo en la medida en que se conoce, implícitamente, que hay algo que es *ser* burro en un jardín. Si no existiesen estos supuestos, entonces al pensar en un burro no se lo distinguiría del no-burro, ni al jardín del no-jardín, ni al juicio ‘hay un burro en el jardín’ del juicio ‘no hay ningún burro en el jardín’. Pero cada vez que pensamos estas cosas las pensamos coherentemente, es decir, de un modo inteligible, y esto es posible porque lo primeramente conocido en esas realidades es el principio de toda inteligibilidad, que es el ser. De aquí que a la primera aprehensión del ente sigue el principio de contradicción, o no contradicción, que no es más que la expresión de la inteligibilidad del ente, en virtud de la cual se distingue del no-ente, y que está en la base de todo otro principio y de toda otra intelección.

Es necesario, por último, notar una precisión en el sentido del principio que sigue a la primera aprehensión del ente, porque una precisión semejante hará falta, luego, para explicar el primer principio práctico. Grisez y quienes en esto le siguen, como ya se ha dicho, parecen entender este principio como un principio formal o lógico, es decir, como un principio que tiene que ver, fundamentalmente, con la coherencia interna de la razón¹¹³¹. No obstante, es necesario advertir

¹¹²⁹ Juan Antonio WIDOW. *Curso de Metafísica*, p. 60.

¹¹³⁰ Germain GRIEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 175.

¹¹³¹ Vid. *Ibid.*, p. 178.

que los axiomas del intelecto no son sólo principios lógicos, sino también ontológicos: se hallan presentes en todo lo real en cuanto que lo real es verdadero. Esto se sigue de la afirmación de que el principio es expresión de la inteligibilidad del ente; por ello, cuando una proposición como ‘hay un burro en el jardín’ se la opone a la proposición ‘no hay ningún burro en el jardín’, en esta oposición no sólo se atiende a la incoherencia lógica que existiría en la afirmación de las dos proposiciones a la vez y bajo el mismo respecto, sino primariamente a la imposibilidad de que, en el orden real, haya y no haya un burro en el jardín a la vez y bajo el mismo respecto. Sólo esta imposibilidad real funda aquella incoherencia lógica, porque esta imposibilidad real es la que impide que las dos proposiciones sean verdaderas, que es la razón de la incoherencia de la afirmación de ambas a la vez y bajo el mismo respecto. En lo sucesivo se verá la importancia de esta precisión para la comprensión del primer principio práctico o primer precepto de la ley natural.

4. *“Y así como el ente es lo primero que cae bajo la aprehensión absolutamente considerada, así el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, que es aquella que se ordena a la obra: en efecto, todo agente obra en vistas a un fin, que tiene razón de bien”*¹¹³².

Este párrafo, a nuestro juicio, es el que da lugar a la raíz de la incorrecta interpretación que de este texto hacen Grisez, Finnis y demás autores de la NNLT. Dice Santo Tomás que *‘así como el ente es lo primero que cae bajo la aprehensión absolutamente considerada, así el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica’*. La interpretación de la NNLT sigue la siguiente lógica: la primera aprehensión práctica es análoga a la primera

¹¹³² *“Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni”*. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

aprehensión especulativa, de modo que si lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto especulativo, que es el ente, es primeramente aprehendido por el propio intelecto especulativo, entonces lo primero que cae bajo la aprehensión de intelecto práctico, que es el bien, es primeramente aprehendido por el intelecto práctico. Pero esta última afirmación no tiene sustento en la exposición de Tomás de Aquino, y excede las posibilidades de la analogía sobre la que el Aquinate ha construido el argumento de este artículo. En efecto, que *‘el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica’* -afirmación de Santo Tomás- no significa lo mismo que *‘el bien cae primero bajo la aprehensión de la razón práctica’* -que correspondería a la tesis de la NNLT-. El punto está en que, para hacer un uso adecuado de la analogía entre la razón especulativa y la razón práctica, es necesario atender a ciertas cuestiones que el Aquinate ya ha dejado sentadas sobre la naturaleza de la razón práctica¹¹³³, como que ésta sólo se distingue de la especulativa por la adición de un fin que es accidental a su condición de razón o entendimiento, y que -en tal sentido- la razón práctica es el propio entendimiento especulativo, en cuanto se extiende a la acción. En otras palabras, es necesario atender a la subordinación de la dimensión práctica a la dimensión especulativa del entendimiento, y a la necesidad de que, para que sea posible la constitución de la practicidad de la razón, haya una primera aprehensión especulativa del bien. La cuestión es, como ya se ha explicado, que no puede haber ordenación alguna de la razón a la acción -en lo cual consiste la practicidad del entendimiento- si no hay una aprehensión precedente del propio bien, sin la cual es imposible que el bien pueda ser puesto en el horizonte de la voluntad como razón, a la cual corresponde -como su operación- la acción dirigida, y en lo cual comienza la función directiva -esto es, práctica- del entendimiento.

¹¹³³ En todo caso, los autores de la NNLT no son los únicos que extienden excesivamente el uso de la analogía entre entendimiento especulativo y práctico. Aertsen, por ejemplo, llega a decir que *“la analogía es, pues, una indicación de la autonomía de la ética”*. J. A. AERTSEN. *La filosofía medieval y los trascendentales*. EUNSA, Pamplona, 2003, p. 317.

Sólo en tal contexto tiene sentido la segunda parte del párrafo en comento: *‘el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, que es aquella que se ordena a la obra: en efecto, todo agente obra en vistas a un fin, que tiene razón de bien’*. La razón que da Tomás de Aquino para afirmar que el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, es que esta dimensión de la razón es aquella que se ordena a la acción, y que en toda acción u operación se halla supuesto el principio de finalidad, esto es, que todo agente obra por un fin. Así, de lo que se trata es de que la razón práctica sólo puede dirigir la operación de la voluntad si tiene conocimiento del fin o bien al cual dirigirá la acción y que, por eso, lo primero que debe conocer es ese bien porque, de otra manera, de ningún modo habrá dirección racional de la acción ni, en consecuencia, razón práctica. Otro texto del Aquinate es muy claro en este punto:

*“Es manifiesto que todo apetito se dirige a algo. En efecto, es tonto decir que algo apetece por apetecer, pues apetecer es cierto movimiento tendiente a otro. Pero aquello de lo que es el apetito, es decir, lo apetecible, es el principio del intelecto práctico. Pues aquello que es primeramente apetecible es el fin desde el que comienza la consideración del intelecto práctico”*¹¹³⁴.

Como se ve, el Aquinate comienza por la constatación de que es un absurdo afirmar el apetito vacío, ya que todo apetito tiene por objeto algún bien, pues el bien es lo que todos apetecen, y todos apetecen su perfección, de manera que bueno es lo perfecto y perfectivo. Supuesto esto, se entiende que el intelecto práctico, en su función directiva de la acción, debe comenzar por la consideración de aquél bien que es el fin al que dirigirá la acción y, por esto, lo absolutamente primero para el entendimiento práctico es lo

¹¹³⁴ *“Et manifestum est, quod omnis appetitus est propter aliquid. Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere, nam appetere est quidam motus in aliud tendens. Sed illud cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici. Nam illud, quod est primo appetibile, est finis a quo incipit consideratio intellectus practici”*. In de An., III, lec. 15.

primeramente apetecible, que es el bien en sí, desde el cual se dará toda ordenación de la acción, pero es imposible la consideración práctica de tal bien si el mismo no está presente al intelecto con prioridad a la actividad ordenadora de la acción.

La cuestión es que, porque el bien se hace naturalmente presente al intelecto, en cuanto intelecto, es posible que el propio intelecto se extienda a la acción, presentándole a la *voluntas ut ratio* su objeto, que son aquellos bienes que reconoce, en la experiencia, como participando de la misma razón de bondad, que compete *simpliciter*, sólo al bien en sí. El sentido del primer precepto de la ley natural, como se verá en lo sucesivo, es dependiente de estos supuestos de la comprensión del razón práctica en el pensamiento del Santo Tomás.

5. “Y, así, el primer principio de la razón práctica es el que está fundado sobre la razón de bien, que es: ‘bueno es lo que todos apetecen’. Éste es, luego, el primer precepto de la ley: ‘que el bien ha de hacerse y perseguirse y el mal evitarse’. Y sobre este se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, por lo que es manifiesto que todas las cosas que han de hacerse o evitarse, que la razón práctica naturalmente aprehende como bienes humanos, pertenecen a los preceptos de la ley natural”¹¹³⁵.

El primer principio de la razón práctica se funda sobre la razón de bien, lo cual significa que *supone* la razón de bien, es decir, que *porque* el intelecto aprehende el bien, forma en sí el primer principio, del mismo modo en que el primer principio especulativo *supone* la aprehensión del ente, esto es, que *porque* el intelecto aprehende el

¹¹³⁵ “Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

ente, forma en sí el principio de contradicción (o no contradicción). La actividad práctica del entendimiento, por su parte, *supone* la presencia del primer principio, es decir, no puede haber actividad práctica del entendimiento sino en cuanto en aquella actividad se halla el primer principio dándole forma práctica: así como todos los juicios especulativos reciben su forma del principio de no contradicción, que *sigue* a la primera aprehensión del ente, así todos los juicios prácticos reciben su *forma práctica* del primer principio, que sigue a la primera aprehensión del bien. Sólo de este modo tiene coherencia el conjunto del párrafo de Santo Tomás: porque el bien, que ha sido primeramente aprehendido por el entendimiento especulativo, es lo que todos apetecen -entendido esto en los términos de la primera sección de este capítulo-, es que el primer principio práctico es que ‘se ha de hacer y perseguir el bien y evitar el mal’, ya que el mismo principio refiere a la coherencia, no de la razón práctica consigo misma -como afirman los autores de la NNLT, según los cuales el principio expresa “*la directividad o intencionalidad, que es la primera condición de la conformidad de las obras y los fines con la mente*”¹¹³⁶-, sino a la coherencia de la elección y del discurso racional práctico que la dirige con el bien que es naturalmente conocido y amado. Así, en el mismo sentido en que el primer principio de la razón especulativa no aparecía, simplemente, como un principio lógico, sino como un principio que refería al orden real, en cuanto expresaba la inteligibilidad del ente, así también el primer principio práctico tiene su fundamento último en la fuerza atractiva del bien *simpliciter*, bien real y concreto -y no sólo forma general de bien o fin-. Es verdad que aquél primer principio dirige a la razón práctica hacia la realización de su actividad como búsqueda del fin, como han insistido los autores de la NNLT¹¹³⁷, pero no del fin como una categoría común a toda acción en un plano puramente formal o estructural, sino del fin que es, en razón de su perfección, fin último objetivo de todos nuestros actos,

¹¹³⁶ Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 178.

¹¹³⁷ Vid., por ejemplo, John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 86; Germain GRISEZ. “The First Principle of Practical Reason”, p. 178.

sumo bien para el hombre, al cual están ordenadas todas las cosas pero que sólo la criatura personal puede poseer en sí misma por medio del conocimiento y el amor: Dios. Bien absoluto que, porque es máximamente perfecto es, también, máximamente inteligible, y principio de la inteligibilidad de todo otro bien. Este es el bien que el hombre naturalmente desea y naturalmente conoce -aunque sea bajo cierta confusión-, y al cual se ordena toda su actividad.

De este modo, la afirmación de que todos los demás principios y preceptos se fundan en el primero, tiene un significado radicalmente diverso de aquél que le han asignado los autores de la NNLT, para quienes tal fundación no consiste más que en el hecho de que el primer principio otorga, a los demás principios y preceptos, su forma racional práctica. Para Santo Tomás, en realidad, que todos los demás preceptos y principios se funden en el primero responde a que todos ellos manifiestan, de diversos modos y en distintos niveles, lo que ha de hacerse y perseguirse, o evitarse, para que se verifique, en la acción concreta, la coherencia con la búsqueda del bien que es naturalmente amado y conocido. La analogía con el orden especulativo, sirve, otra vez, para advertir esto. Los propios defensores de la NNLT recurren a esta analogía: *“tal como el principio de no contradicción otorga su forma al pensamiento racional, excluyendo toda afirmación y negación simultánea (de la misma cosa en el mismo respecto), este ‘primer principio de la razón práctica’ da su forma incondicionalmente al pensamiento práctico”*¹¹³⁸, pero en tal exposición se advierte que entienden el principio de no contradicción como un principio puramente lógico, y no como un principio que se funda en la inteligibilidad objetiva de lo real. Así, en un plano puramente lógico, un juicio como ‘hay un burro en el jardín’ sólo es contradictorio en cuanto se le opone un juicio como ‘no hay ningún burro en el jardín’, es decir, si se considera el afirmar o negar en sí mismos, y no en su referencia al orden objetivo; pero, si se considera el fundamento objetivo del principio, se puede entender que cualquiera de esos dos juicios es primeramente contradictorio con la

¹¹³⁸ John FINNIS. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, p. 86.

realidad, si es que el juicio no se corresponde con ella: si en la realidad no hay ningún burro en el jardín, entonces el juicio ‘hay un burro en el jardín’ es un juicio falso y, por tanto, deforme respecto de aquello que es propio del juicio, que es manifestar la verdad; y esta deformidad es primeramente puesta en evidencia por la presencia al entendimiento del primer principio especulativo: el propio hombre que emite el juicio, o cualquier otro, si sabe que en la realidad no hay ningún burro en el jardín, advierte la deformidad del juicio ‘hay un burro en el jardín’, porque lo propio del juicio es manifestar la verdad y él sabe que ‘nada puede ser y no ser a la vez y bajo el mismo respecto’. Del mismo modo, en el orden práctico el primer principio tiene, en efecto, una función que podríamos llamar lógica: todo juicio práctico se presenta como una cierta determinación de aquella formalidad del primer principio, esto es, como que ‘se ha de hacer y perseguir esto, y evitar aquello’; un juicio en el que no se hace presente la estructura de la finalidad, es decir, que no aparece como dirección racional de una acción, no es en absoluto práctico. Pero no se agota aquí el carácter fundante del primer precepto: puesto que en él se expresa la necesidad de la coherencia de todo el discurso racional práctico y de toda elección con el bien que es naturalmente amado y conocido, entonces tal principio es fundante de todos los demás principios y preceptos no sólo otorgándoles una forma común, sino también en el sentido de que en él se halla virtualmente presente -bajo una cierta confusión- todo el contenido de la ley, esto es, todo el contenido de todos los demás principios y preceptos, desde los más universales hasta los más particulares. Así, aunque es verdad que, en cierto sentido, la dirección racional de una acción moralmente mala también ha recibido su forma fundamental del primer principio -del mismo modo en que el juicio falso, pero no auto-contradictorio, recibe su forma del primer principio especulativo-, es también el primer precepto de la ley, tanto cuanto en él se contiene una dirección al bien naturalmente amado y conocido, el que manifiesta la deformidad de aquella acción moralmente mala -del mismo modo como el propio primer principio especulativo manifiesta la deformidad del juicio falso, aún si no es auto-contradictorio-.

Para entender el primer precepto de la ley natural es menester recordar que un aspecto fundamental del bien de la creatura es el *orden*, que consiste en la disposición al fin que es conforme a la naturaleza de esa creatura. La primera aprehensión del bien, sobre la que se funda el primer precepto, es una aprehensión del bien *simpliciter* de la creatura y, por tanto, incluye la aprehensión del orden, y esto es lo que se expresa inmediatamente en el primer precepto. En otras palabras, el precepto ‘ha de hacerse y perseguirse el bien, y evitarse el mal’, es un precepto en el cual está virtualmente contenido todo el orden propio de la realización de la perfección última del hombre. Es, en consecuencia -y contra la opinión de los autores de la NNLT-, un precepto con contenido moral (sin que ello obste para que también esté impropriamente presente en la dirección racional de los actos malos, según lo ya dicho).

Sólo en tal comprensión del contenido del primer principio, estimamos, se puede dar un sentido coherente a la última parte del párrafo de Santo Tomás aquí comentado. Decía el Aquinate, tras afirmar que el primer principio funda todos los demás principios y preceptos, que, por ello, “*es manifiesto que todas las cosas que han de hacerse o evitarse, que la razón práctica naturalmente aprehende como bienes humanos, pertenecen a los preceptos de la ley natural*”. La cuestión es que la razón aprehende como *bienes humanos* aquellos bienes que, según el orden de la razón -en lo cual consiste el ser bienes *humanos*- aparecen como bienes que se conforman a aquél bien al que tiende como a su fin último, que es su perfección también última según todo lo que ella implica en los términos explicados en las secciones precedentes; y que lo que se ha de hacer o evitar responde, en último término, a la conformidad de las acciones concretas con el primer principio o precepto, tanto cuanto este primer precepto impera hacer y perseguir lo que es para el bien completo o último del hombre, y evitar todo lo que lo contraría. El siguiente párrafo es claramente confirmatorio de este modo de entender la fundación de todos los principios y preceptos de la ley natural en el primer principio de la razón práctica.

6. *“Porque, verdaderamente, el bien tiene razón de fin, y el mal de lo contrario, se sigue que todas aquellas cosas a las que el hombre tiene inclinación natural, la razón naturalmente las aprehende como buenas y, en consecuencia, como algo que se ha de buscar en la acción, y sus contrarias como malas y que han de ser evitadas. Así, según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural”*¹¹³⁹.

Porque el bien tiene razón de fin, el hombre naturalmente aprehende como bueno aquello a lo que tiene inclinación natural. Si se entiende en qué consiste la inclinación natural del hombre en cuanto creatura racional, entonces se puede descubrir el sentido de esta afirmación del Aquinate.

Pues bien, como en su momento se explicó, la inclinación natural de todo ente se da según la perfección propia de su naturaleza y, por ello, *“en la naturaleza intelectual se halla la inclinación natural según la voluntad”*¹¹⁴⁰. Y la inclinación según la voluntad se distingue por ser el modo más perfecto de inclinarse al bien: *“[a]lgunos se inclinan al bien con un conocimiento en el que conocen la misma razón de bien, lo cual es propio del intelecto. Estos se inclinan al bien de un modo perfectísimo [...] como inclinados al mismo bien universal, y de esta inclinación se dice voluntad”*¹¹⁴¹, donde la perfección de la inclinación queda asociada a la perfección

¹¹³⁹ *“Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae”*. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

¹¹⁴⁰ *“[I]n natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem”*. S. Th., I, q. 60, a. 1, in c.

¹¹⁴¹ *“Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum [...] quasi inclinata in ipsum universale bonum: et haec inclinatio dicitur voluntas”*. S. Th. I, q. 59, a. 1, in c.

del bien que es objeto de la inclinación: los seres intelectuales se inclinan al bien de un modo perfectísimo porque su inclinación es al bien universal, lo cual implica que aquella inclinación está unida al conocimiento de la misma razón de bien¹¹⁴².

Esta inclinación al bien universal corresponde a lo que Santo Tomás ha llamado *voluntas ut natura* que, precisamente por ser inclinación *natural*, quiere su objeto con necesidad. Pero el Aquinate es claro para vincular aquél objeto querido con necesidad, que es el bien universal, con el fin último o felicidad: “*la voluntad a nada se mueve por necesidad que no aparezca teniendo una necesaria conexión con la felicidad, que es naturalmente querida*”¹¹⁴³. Pero no se refiere tan sólo a la felicidad como intención genérica, sino a la felicidad o fin último en todo su contenido objetivo, es decir, como la perfección última del hombre, que sólo se realiza en la contemplación de Dios, y por eso puede añadir, al pasaje anterior, que “*el bien perfecto, que es Dios, tiene cierta conexión necesaria con la felicidad del hombre porque, sin Él, no puede, el hombre, ser feliz*”¹¹⁴⁴. Por ello, puede decir que “[a]mar a Dios sobre todas las cosas es algo connatural al hombre”¹¹⁴⁵, y poner en este amor, y en el conocimiento

¹¹⁴² La cuestión es que el apetito natural es la inclinación al bien propio completo según la naturaleza de cada cual, por ello, como dice Ángel Rodríguez Luño, “[e]l apetito natural se manifiesta de modo adecuado a la esencia de cada uno, puesto que sólo puede ser actuado a través de las facultades o potencias operativas de que cada uno dispone. En los animales, el apetito natural se manifiesta como deseo sensible de los bienes que les son necesarios (alimento, etc.); en el hombre, como deseo sensible y como aspiración racional”. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO. *Ética general*, 5ª edición, EUNSA, Pamplona, 2004, p. 160.

¹¹⁴³ “[V]oluntas ad nihilum ex necessitate movetur quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quae est naturaliter volita”. De Malo, q. 3, a. 3, in c.

¹¹⁴⁴ “Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus”. De Malo, q. 3, a. 3, in c.

¹¹⁴⁵ “Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini”. S.Th., I-II, q. 109, a. 3, in c.

natural de Dios unido a tal amor, el fundamento del conocimiento y el amor de todas las demás cosas: “*Dios es, por sí mismo, cognoscible y amable, puesto que es esencialmente la misma verdad y bondad existente, por las que son conocidas y amadas las demás cosas*”¹¹⁴⁶.

Esta brevísima síntesis de lo expuesto más atrás sobre la inclinación natural del hombre, debe servir para dar sentido a la afirmación de que ‘el hombre naturalmente aprehende como bueno aquello a lo que tiene inclinación natural’. En primer lugar, es necesario advertir una sutil pero importantísima singularidad del párrafo comentado: Santo Tomás pasa, pacíficamente, del uso del singular al uso del plural para referirse a la inclinación natural. En efecto, primero dice que “*todas aquellas cosas a las que el hombre tiene inclinación natural, la razón naturalmente las aprehende como buenas*”, y luego añade que “*según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural*”. Podría pensarse que este paso del singular al plural no tiene ninguna relevancia para el sentido del texto pero, en el contexto de toda la doctrina del Aquinate sobre la inclinación natural, parece, más bien, ser un paso perfectamente coherente con aquella doctrina. Así, el uso del singular pone de manifiesto la unidad de la inclinación natural del hombre que, según lo dicho, se da *según la voluntad*, con todo lo que ello implica. Pero el hombre no es espíritu puro, sino que posee el último grado de perfección intelectual posible, según el cual está limitado no sólo por su esencia, sino también por la materia. Este grado de perfección de la naturaleza humana es, también, -según el modo de composición que le corresponde- determinante de la complejidad de la misma naturaleza, en la que se integran perfecciones de diversa índole y potencias de diverso orden. En tal complejidad de la naturaleza humana, la inclinación natural del hombre, siendo una, se manifiesta, no obstante, según aquella complejidad. Así, la afirmación de que “*todas aquellas cosas a las*

¹¹⁴⁶ “*Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia et cognoscuntur et amantur*” S. Th., II-II, q. 27, a. 4, in c.

que el hombre tiene inclinación natural, la razón naturalmente las aprehende como buenas", guarda perfecta continuidad con aquella otra de que *"según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural"*.

Supuesto esto, se trata de que el hombre aprehende naturalmente como bueno, en primerísimo término, su perfección última, a la que está naturalmente inclinado y, en segundo término, todo aquello que aparece en conexión necesaria con su perfección última que, en razón de aquella conexión, aparece, también, como objeto de su inclinación natural. En realidad, lo que el hombre descubre es el bien como orden, según los términos explicados en la primera sección de este capítulo. Como se recordará, Santo Tomás explicaba el aspecto del orden, en la bondad de la creatura, del siguiente modo: "[a] *la forma sigue la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas semejantes; porque alguno, en cuanto está en acto, obra, y tiende a aquello que le es conveniente según su forma. Y esto pertenece al pondus y al orden*"¹¹⁴⁷. Así, como ya se ha dicho, puesto que el orden es el modo propio de la inclinación según la forma o naturaleza de la creatura, y que esto mismo es un aspecto del bien de la misma creatura, en aquella aprehensión primera del bien se da, por la misma connaturalidad propia del ser intelectual, una aprehensión del orden en el cual se realiza el bien completo del hombre. Y esta es la razón de que aquellas cosas que la razón aprehende naturalmente como buenas, las aprehenda, también, *"como algo que se ha de buscar en la acción, y sus contrarias como malas y que han de ser evitadas"*, porque el orden de su naturaleza es el orden de una naturaleza racional, capaz de conocer el fin y dirigir la acción a él, y *"verdaderamente, el bien tiene razón de fin, y el mal de lo contrario"*.

Esto es lo que da plenitud de sentido a los *bienes humanos* del párrafo anterior, donde el adjetivo *humano* integra la consideración

¹¹⁴⁷ "Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi: quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem". S. Th. I, q. 5, a. 5, in c.

del bien según el orden de la razón¹¹⁴⁸. Y esto es, también, lo que da la clave interpretativa del último párrafo.

7. *“En efecto, hay en el hombre, en primer lugar, una inclinación al bien según la naturaleza en la que comunica con todas las demás substancias: es claro que toda substancia apetece su conservación en el ser según su naturaleza. Y según esta inclinación, pertenecen a la ley natural todas aquellas cosas por las que es conservada la vida del hombre y es impedido su contrario. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación a algunas cosas más específicas, según la naturaleza en la que comunica con los demás animales. Y según esto, se dice que son de ley natural todas aquellas cosas ‘que la naturaleza enseñó a todos los animales’, como son la unión del macho y la hembra, la educación de los hijos y semejantes. De un tercer modo, hay en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que es propia de él, y así el hombre tiene natural inclinación a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenecen a la ley natural aquellas cosas que corresponden a esta inclinación, como que el hombre evite la ignorancia, que no ofenda a otros con los que debe convivir, y otros semejantes que corresponden a esta inclinación”*¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁸ No obstante su comprensión del carácter racional del apetito natural en el hombre, Rodríguez Luño no llega a ver el carácter igualmente racional de los bienes que son objeto de las inclinaciones naturales. Vid. Ángel RODRÍGUEZ LUÑO. *Ética general*, p. 246.

¹¹⁴⁹ *“Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio*

Las *inclinaciones naturales* de este párrafo son las mismas *inclinaciones naturales* del párrafo anterior, que no son más que manifestaciones, según la complejidad de la naturaleza humana, de la única *inclinación natural* que, por ser el hombre una creatura racional, se da *según la voluntad*¹¹⁵⁰. Así, todas estas inclinaciones deben ser entendidas según el orden de la razón. Las referencias del Aquinate a “*la naturaleza en la que comunica con todas las demás substancias*” y “*la naturaleza en la que comunica con los demás animales*” no deben distraer la atención del hecho de que, aunque en la complejidad de la naturaleza humana hay algo en lo que comunica con todas las demás substancias y algo en lo que comunica con los demás animales, no obstante, la inclinación natural del hombre es una y se da *según la voluntad*, esto es, según su naturaleza racional, en la que está integrada todo lo inferior. Por ello, aún las inclinaciones a la “*conservación en el ser*” y a la “*unión del macho y la hembra*” son, en el hombre, inclinaciones según el orden de la razón; y así, por

liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant”. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.

1150

Ana Marta González hace algunas reflexiones muy sugerentes sobre este modo de entender la inclinaciones naturales del hombre, que se podría sintetizar en el siguiente párrafo: “*al hablar de ‘inclinaciones naturales’ nos movemos en un nivel anterior al del apetito sensible. Para entendernos: si las pasiones son los actos del apetito sensible, las inclinaciones naturales serían los actos del apetito natural, con la particularidad de que, en el caso del ser racional, no hablamos ya de apetito natural, sino de voluntas ut natura, para significar de manera más profunda que incluso estas inclinaciones tan básicas, están guiadas por fines de los que, a diferencia de lo que ocurre con los seres irracionales, nos podemos hacer cargo*”. Ana Marta GONZÁLEZ. “El fundamento de la ley natural. Comentario al capítulo III del Documento de la CTI ‘En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural’”, en T. TRIGO (ed.). *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*. EUNSA, Pamplona, 2010, pp.147-166.

ejemplo, es la propia inclinación natural la que mueve a dar la vida por los amigos, o al celibato fuera del matrimonio. En otras palabras, no es el *instinto* de conservación ni el *instinto* sexual en lo que consisten las inclinaciones naturales del hombre según aquello en lo que comunica con las demás sustancias y con los animales. Sino que, más bien, hay tal comunicación porque en la inclinación según el orden de la razón están integrados los instintos. Por ello, la no integración del instinto anuncia una fractura interna, en el hombre, cuya explicación se da en distintos niveles, pero ninguno de estos niveles de explicación de tal fractura supone que haya unas inclinaciones naturales que puedan ser contradictorias con la inclinación natural según la voluntad. Los actos moralmente malos, aunque posibilitados por la inclinación natural según la voluntad, porque esta inclinación es la raíz de la libertad, son siempre contrarios a esa inclinación, como se manifiesta en el hecho de que, además, son destructivos de la libertad.

De este modo, y para cerrar este comentario a I-II, q. 94, a. 2, se puede decir que toda la moralidad humana se funda en la inclinación natural del hombre, en tanto se trata de la inclinación natural de una criatura racional llamada a realizar su perfección completa en la contemplación de Dios. Por ello, toda la doctrina sobre los principios prácticos que Santo Tomás ha desarrollado en este artículo se podría sintetizar, siguiendo a Canals, en la afirmación de que el fundamento de la moralidad humana es la ordenación de la persona a asemejarse a Dios, y que:

“Esta natural inclinación a los bienes humanos, que fundamenta los preceptos de la Ley natural, realiza -en el modo proporcional al único ente que en el universo visible y natural es consciente de sí, tiene dominio de sus actos y se ordena naturalmente a describir en sí el orden entero del universo y de sus causas y al conocimiento de la verdad divina- la manera en que es sujeto ‘obediencialmente capaz’

*de ser llamado a hacerse semejante a Dios, al verle según que Él es en la vida eterna*¹¹⁵¹.

3. LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS FRENTE A LAS OBJECIONES DE LA LEY DE HUME Y LA FALACIA NATURALISTA.

La última cuestión que es necesario tratar, en este capítulo dedicado a la exposición de las claves del pensamiento de Santo Tomás sobre la razón práctica, es aquella de la situación en la que queda, frente a las objeciones de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*, una teoría de la ley natural que se funda en semejantes bases.

La cuestión resulta bastante más sencilla de lo que parece porque, en realidad, una doctrina iusnaturalista como la de Santo Tomás circula por una vía completamente paralela a las filosofías en las que encuentran su sustento las objeciones mentadas. Como ya se ha adelantado en otros capítulos, los argumentos, tanto de la *ley de Hume* como de la *falacia naturalista*, son dependientes de los supuestos nominalistas y empiristas de la filosofía analítica que los sostiene y desarrolla. Por ello, no hay ninguna posibilidad de diálogo efectivo entre aquellos argumentos y la filosofía moral del Aquinate. Y si intentan dialogar, no se entienden, porque a las mismas palabras asignan significados completamente diversos. Esto es, estimamos, lo que le ha sucedido a la NNLT: procurando dialogar con aquellos argumentos, y sin consciencia de todos los supuestos que escondían, han admitido tales supuestos, al menos implícitamente, en su propia concepción de la razón práctica y de la ley natural y, de este modo, se han alejado de los auténticos fundamentos en los que Santo Tomás ponía las bases de sus propias concepciones.

¹¹⁵¹ Francisco CANALS VIDAL. “La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana”, p. 3.

La cuestión es que los argumentos de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista* no sólo discurren por una vía paralela a la doctrina del Aquinate, sino que resultan completamente impotentes para presentarse como objeciones de la misma. Son, en realidad, argumentos inválidos, a los que cualquier teoría de la ley natural debe intentar desnudar en su invalidez y no, como ha hecho la NNLT, ponerlos en sus fundamentos. En lo sucesivo se intentará, brevemente, mostrar como es que la doctrina del Aquinate, en los términos expuestos en este capítulo, es especialmente apta para la tarea de revelar aquella invalidez de las objeciones contemporáneas. Puesto que las razones para descartar las objeciones de la *ley de Hume* y la *falacia naturalista* son las mismas, se desarrollará toda esta sección como una sola unidad.

Como se recordará, el núcleo de la *ley de Hume* consiste en la afirmación de que no se puede inferir el ‘debe’ del ‘es’, y que cualquier paso desde enunciados de hecho a enunciados morales es un salto lógico indebido e injustificable. Las razones de esto, según la síntesis que han presentado los expositores analíticos de esta tesis, es que “*en la conclusión de una inferencia deductiva válida no puede haber nada que no esté implícito en la conjunción de las premisas por virtud del significado de éstas*”¹¹⁵², pero sucede que muchas teorías morales pretenden comenzar su discurso ético desde “*ciertos enunciados sobre hechos que no son juicios de valor ni mandatos; no contienen términos morales*”¹¹⁵³, para concluir aquel discurso, evidentemente, en juicios propiamente prácticos: “[s]e nos dice entonces que, porque esas cosas son así, debemos obrar de tal o cual manera”¹¹⁵⁴.

El iusnaturalismo, específicamente, cometería este error lógico al poner el fundamento de su discurso moral y jurídico en el concepto de naturaleza, cosa que revelaría su mismo nombre, como advierte

¹¹⁵² R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 40.

¹¹⁵³ P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, p. 52.

¹¹⁵⁴ Ibid.

Kelsen: “[c]omo su nombre lo indica [...] considera la ‘naturaleza’ como la fuente de la que emanan las normas del derecho ideal y justo”¹¹⁵⁵. De modo que todo su razonamiento práctico se reduce a la deducción de aquellas ‘normas ideales’ a partir de la naturaleza. Pero los razonamientos que siguen semejante vía de fundamentación no pueden ser válidos: “[e]ste tiene que ser un razonamiento ilegítimo, porque la conclusión de un razonamiento no puede contener nada que no esté en las premisas, y en las premisas no hay ningún ‘debe’”¹¹⁵⁶.

Ahora bien, la clave para comprender el modo en que los críticos del iusnaturalismo le aplican estas objeciones está, precisamente, en el modo en que ellos entienden la ‘naturaleza’, en lo cual Kelsen es, otra vez, nítido:

*“Si se entiende por ‘naturaleza’ la realidad empírica de los hechos concretos en general, o la naturaleza particular tal como se da en el comportamiento concreto -interior o exterior- de los hombres, entonces una teoría que pretende poder deducir normas desde la naturaleza, reposa sobre un error lógico fundamental. Pues esta naturaleza es un conjunto de hechos que se hallan conectados entre sí según el principio de causalidad, es decir, como causa y efecto; ella [la naturaleza] es un ‘ser’, y de un ‘ser’ no puede deducirse un ‘deber’, de un hecho una norma; ningún deber es inmanente al ser, ninguna norma a un hecho, ningún valor a la realidad empírica”*¹¹⁵⁷.

Así, pues, la ‘naturaleza’ desde la que resulta imposible inferir juicios morales es ‘la realidad empírica de los hechos’, ‘un conjunto de hechos conectados entre sí según el principio de causalidad’. Por supuesto que tal perspectiva admite y exige matices, pero cualesquiera sean los matices que introduzcan los muchos y variados críticos del iusnaturalismo, el trasfondo de su crítica es el mismo: desde sus antecedentes -más o menos conscientemente asumidos- nominalistas y empiristas, el conocimiento de la naturaleza no puede salir nunca del

¹¹⁵⁵ Hans Kelsen. “Justice et Droit Naturel”, p. 67.

¹¹⁵⁶ P. H. Nowell-Smith. *Ética*, p. 52.

¹¹⁵⁷ Hans Kelsen. “Justice et Droit Naturel”, p. 68.

ámbito de lo fenoménico, esto es, de aquello que se presenta desde la experiencia sensible y que, por el eclipse nominalista de la esencia universal, queda encerrado en la individualidad de lo material que es objeto de esa misma experiencia. Los diversos intentos iusnaturalistas de dotar a la naturaleza de un significado que trasciende estos límites aparecen siempre, en consecuencia, como recursos completamente injustificados, que sólo consiguen oscurecer el propio concepto de naturaleza. Esto es lo que específicamente sucedería con la noción tomista de naturaleza, según denunciara Kai Nielsen: afirmaciones como que *“el hombre y la naturaleza tienen un fin último”*¹¹⁵⁸, lo único que hacen introducir elementos ambiguos y confusos, sin fundamento en aquel conocimiento de los hechos que es la única base sólida para el conocimiento de la naturaleza y que, por las mismas razones, en último término lo que hacen es *“ofuscar la distinción básica entre hechos y valores, que es esencial para entender la naturaleza del argumento moral y la decisión”*¹¹⁵⁹. Así, por ejemplo, el recurso al carácter teleológico de la naturaleza será siempre un recurso fundado, no en nuestro conocimiento cierto de los hechos, sino en alguna fuente metafísica o religiosa incontrastable, como advierte claramente Kelsen:

“Si las normas inmanentes a la naturaleza son representadas como los fines objetivos asignados a la naturaleza, es decir, si la naturaleza es interpretada como un todo ordenado según fines, si se admite un orden de finalidad inmanente a la naturaleza, entonces la teoría del derecho natural adquiere un carácter teleológico. [...] Esta concepción tiene un origen religioso y metafísico; en su base se encuentra la idea de que la realidad de la naturaleza es creada por una autoridad trascendente que encarna el valor moral absoluto, y

¹¹⁵⁸ Kai NIELSEN. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”, p. 64.

¹¹⁵⁹ Ibid., p. 59.

*que los hechos concretos de esa realidad son gobernados por aquella autoridad*¹¹⁶⁰.

Es decir, que antes incluso de dar el salto lógico indebido de los hechos a las normas, o del ‘es’ al ‘debe’, se ha dado otro salto lógicamente injustificable: aquél de los hechos y los enunciados de hecho a unas realidades que se pretenden conectadas con tales hechos pero que de ninguna manera pueden ser conocidos en ellos. Por ello, Julius Stone llega a decir que “[l]a doctrina de la ley natural, en cualquier época y bajo cualquier forma, es esencialmente una afirmación de fe en un estándar de valores, en lugar de una demostración”¹¹⁶¹.

En el fondo, lo que está detrás de todos estos errores cometidos por los iusnaturalistas, en general, y por el iusnaturalismo tomista, en particular, es la inadvertencia de que “el discurso práctico, del cual forma parte el discurso moral, no puede ser identificado con, ni reducido a, ningún otro tipo de discurso”¹¹⁶². Como se puede ver, esto es lo mismo que han sostenido los autores de la NNLT: “estoy completamente satisfecho de enfatizar la diferencia entre juicios ‘fácticos’ y juicios ‘valorativos’, y de afirmar que los últimos no se derivan por inferencia de los primeros, sino que son sui generis”¹¹⁶³ o, en otro lugar: “[l]a teoría que defendemos también se aparta de los modelos clásicos -al menos del modo en que muchos los han entendido- porque toma plena cuenta del hecho de que el debe moral no puede derivarse del es de la verdad teórica”¹¹⁶⁴, con el añadido de la afirmación de que, en realidad, Santo Tomás estaría perfectamente de acuerdo con todas estas objeciones, y no cometería

¹¹⁶⁰ Hans Kelsen. “Justice et Droit Naturel”, pp. 69-70.

¹¹⁶¹ Julius Stone. *Human Law and Human Justice*, p. 80.

¹¹⁶² P. H. Nowell-Smith. *Ética*, p. 51.

¹¹⁶³ John Finnis. “Scepticism’s Self-Refutation”, p. 78.

¹¹⁶⁴ Germain Grisez, Joseph Boyle & John Finnis. “Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends”, pp. 101-102.

ninguno de los errores denunciados: “*Aristóteles y Tomás de Aquino admitirían sin dificultad que el deber no puede deducirse del ser*”¹¹⁶⁵.

Como no es difícil advertir, todas estas cuestiones guardan una distancia sideral con el pensamiento de Tomás de Aquino por una razón muy sencilla: él no es nominalista ni empirista, de manera que entiende que la realidad no se agota en la individualidad de las cosas materiales, sino que existen las formas universales, que el entendimiento las puede conocer y que, consecuentemente, desde las mismas se abre un horizonte, para la inteligencia, infinitamente más amplio y profundo que aquél en que se mueve cualquier filosofía con antecedentes genéticos empiristas.

La naturaleza, por consiguiente, es para el Aquinate mucho más que ‘la realidad empírica de los hechos’ o ‘un conjunto de hechos conectados entre sí según el principio de causalidad’. Bastan las consideraciones sobre la naturaleza del hombre que se han hecho a todo lo largo de este capítulo para comprobar esto. Y supuesta la debilidad del empirismo -y sus fuentes nominalistas- como teoría del conocimiento, se puede entender que el recurso, en Santo Tomás, al carácter teleológico de la naturaleza; o a la consideración del hombre como intelecto y, en cuanto tal, abierto a una perfección infinita que se manifiesta en su condición de *capax Dei*; o a la distinción entre bien *simpliciter* y bien *secundum quid*, y podríamos añadir un largo etcétera; todos estos recursos, decíamos, no son recursos de naturaleza religiosa ni argumentos mágico-metafísicos.

Por ello, aunque es verdad que, en todo caso -y como sostienen los autores de la NNLT- los primeros principios prácticos son, para Santo Tomás, evidentes y, en cuanto tales, inderivables (en el sentido de que no constituyen la conclusión de un razonamiento cuyas premisas son teóricas); no obstante, esta misma es una afirmación que de poco sirve frente a la *ley de Hume*, si se aceptan los fundamentos sobre los que descansa tal argumento, porque la misma inderivabilidad de los principios prácticos se funda en la posibilidad de que el hombre

¹¹⁶⁵ John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*, p. 80.

aprehenda especulativamente el bien, según el modo que se ha explicado en este capítulo y que no viene al caso repetir. Tal aprehensión del bien, que se funda en la aprehensión del ente y lo verdadero, es, evidentemente, ininteligible para una filosofía de matriz empirista y nominalista.

De hecho, en el mismo núcleo de la objeción se revela su invalidez y consecuente incapacidad para oponerse a la doctrina del Aquinate: todos los autores que defienden la validez de la *ley* (incluidos Grisez, Finnis et al.) unifican dos cuestiones: la imposibilidad de que en la conclusión de un razonamiento haya elementos que no estaban presentes en las premisas, y la irreductibilidad del discurso práctico al discurso teórico.

Si cada una de estas dos cuestiones es tomada por separado y en su sentido más obvio, no cabe duda de que Tomás de Aquino las suscribiría sin reparos; en efecto: que no se puede poner en la conclusión de un razonamiento más de lo que estaba en las premisas, es un principio de lógica natural que, sin duda alguna, reconocía el Aquinate (en realidad, quienes tendrán problemas con esta regla obvia serán todas las filosofías de raíces empiristas, que no pueden justificar la inducción); y que el discurso práctico no es teórico ni, el teórico, práctico, es otra obviedad que cualquiera estaría dispuesto a afirmar, incluido Santo Tomás.

El problema se encuentra cuando estas dos obviedades se integran y se comprenden desde los supuestos nominalistas y empiristas: en efecto, la cuestión es que -en tal contexto- el discurso teórico no es más que el conjunto de enunciados fácticos que tiene su fundamento, exclusivamente, en la individualidad material que se presenta en la experiencia sensible; y, en todo caso, si hay un discurso teórico que excede lo conocido en aquella experiencia, como los discursos metafísico y religioso, no puede sino tratarse de un discurso teórico incontrastable: *“las aserciones metafísicas no admiten ser refutadas, precisamente porque ellas se mueven en una esfera que*

está más allá del alcance de la verificación”¹¹⁶⁶, que aparece, en consecuencia, como un discurso dependiente de las creencias subjetivas, y que nada tiene que ver con los hechos de la naturaleza; mientras que el discurso práctico o moral, por su parte, es un discurso que tampoco remite a aquellos hechos de la naturaleza, y que si quiere someterse a algún criterio de validez intersubjetivo, debe tener un fundamento propio y reconocible por todos los hombres. Sólo así puede admitirse que aquella regla lógica obvia que prohíbe incluir en la conclusión lo que no está en las premisas suponga, en lo que a nosotros interesa, que un razonamiento con premisas teóricas no tenga, de ninguna manera, consecuencias prácticas.

Así, es bien evidente que resulta imposible -desde estos principios- entender la integración que hace el Aquinate entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico, explicando al segundo como una *extensio* del primero a la acción y poniendo, en la fuente misma de la practicidad del entendimiento, una aprehensión especulativa del bien. Y es inevitable, también, que no se advierta que hay verdades teóricas que llevan ínsita su natural prolongación al orden práctico y que, por lo mismo, es perfectamente posible que de la contemplación se siga la acción. Como ya se ha dicho, los autores de la NNLT aciertan cuando afirman que los primeros principios prácticos son inderivables, pero yerran cuando extienden esto a la afirmación de la completa autonomía operativa de la razón práctica, sentando, así, la incomunicabilidad de los órdenes práctico y especulativo. Nada de esto último, como ya se ha visto, es doctrina de Santo Tomás.

Así, pues, la *ley de Hume* falla como objeción a la teoría de la ley natural que defiende el Aquinate por una doble razón: primero, porque yerra en la incomunicabilidad del orden del ‘ser’ y el orden del ‘deber’, que no son incomunicables, sino que están integrados (aunque la integración no significa confusión); segundo, porque exige establecer una división en el entendimiento, entre la dimensión

¹¹⁶⁶ Alf ROSS. *Sobre el derecho y la justicia*, p. 251.

contemplativa o teórica y la dimensión práctica o directiva de la acción, pero tal división es contraria a la naturaleza misma del entendimiento, que es una sola potencia, en la cual se produce una distinción de funciones por la sola adición de un fin accidental al propio entendimiento en cuanto entendimiento. Si se admiten estas dos tesis fundamentales de la doctrina tomista, entonces no se puede admitir la validez de la *ley de Hume*. Si, por el contrario, se admite la validez de esta *ley*, es que no se ha entendido la auténtica doctrina del Aquinate.

La relación de la doctrina de Santo Tomás con la *falacia naturalista* puede ser explicada de un modo mucho más breve porque, como en su momento se dijo, el argumento que se sostiene en la tesis de esta *falacia* es una subespecie del argumento sostenido en la *ley de Hume*. Como se recordará, el núcleo de la falacia consiste en la pretensión de definir el bien, el deber, la rectitud moral o cualquier otro término ‘valorativo’ mediante su identificación con propiedades naturales. Y el modo específicamente iusnaturalista -en su versión tomista- de cometer esta falacia sería el de definir los términos morales mediante su identificación o referencia a los fines propios de la naturaleza humana: “*Santo Tomás explica que [...] [e]l derecho natural es el derecho que se puede deducir de las tendencias naturales inculcadas al hombre por Dios. Es de origen divino*”¹¹⁶⁷.

Esto sería particularmente claro en ciertas fórmulas centrales de la teoría moral del Aquinate, como la del primer principio práctico o primer precepto de la ley natural: “‘*Hay que hacer y buscar el bien, y evitar el mal*’, porque hacer esto es equivalente a la realización de nuestra ‘naturaleza esencial’, o a actuar ‘de acuerdo con la razón’”¹¹⁶⁸. La falacia sería evidente si se advierte que la ‘realización de nuestra naturaleza esencial’ o ‘actuar de acuerdo con la razón’ sólo pueden ser entendidas, o bien como cuestiones de hecho, o bien como proposiciones metafísico-religiosas sin fundamento en la realidad. En

¹¹⁶⁷ Hans Kelsen. “Justice et Droit Naturel”, pp. 71-72.

¹¹⁶⁸ Julius Stone. *Human Law and Human Justice*, p. 54.

cualquiera de los dos casos, se habría intentado definir el ‘bien’ del primer principio en su referencia a propiedades naturales (o, peor, metafísicas o sobrenaturales).

La cuestión es que, en continuidad con lo que sucedía respecto de la *ley de Hume*, el concepto de naturaleza -y de propiedad natural- que funda la tesis de la *falacia naturalista* está limitado por los antecedentes nominalistas y empiristas de la misma tesis, de manera que, en sus defensores, hay una incapacidad radical para comprender el sentido de la mayor parte de las proposiciones de las que se compone la teoría tomista de la ley natural y la razón práctica. Cuando se parte de la base de que Moore entiende por naturaleza “*lo que ha existido, existe o existirá en el tiempo*”¹¹⁶⁹, de manera que ‘naturaleza’ y ‘realidad’ son conceptos equivalentes, en el supuesto, señalado por Santos Camacho, de que “*la realidad no es más que facticidad, hechos dados aquí y ahora, situados en las coordenadas de espacio y tiempo, captables únicamente por la vía de la sensibilidad*”¹¹⁷⁰. Cuando tal es, decíamos, el concepto de naturaleza que funda la tesis de la *falacia naturalista*, es evidente que no hay espacio para la consideración de ninguna realidad universal en la misma naturaleza. La afirmación de lo universal, de hecho, es propia de la metafísica: “[c]on el reconocimiento de verdades como estas -verdades que han sido llamadas ‘universales’- y con el reconocimiento de su diferencia esencial con lo que podemos tocar, ver y sentir, comienza la metafísica propiamente”¹¹⁷¹, pero, por la misma identificación de lo real con lo natural y esto con lo fáctico, tal afirmación metafísica de lo universal no tiene ningún fundamento en la realidad de las cosas. Y por ello el propio Moore describe a los metafísicos como aquellos sujetos que se interesan por “*la clase de objetos, o de propiedades de objetos, que ciertamente no se dan en el tiempo, que no son, por ende, partes de la naturaleza y que, de hecho, no existen en absoluto*”¹¹⁷². Y

¹¹⁶⁹ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 118.

¹¹⁷⁰ Modesto SANTOS CAMACHO. *Ética y filosofía analítica*, p. 504.

¹¹⁷¹ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, p. 192.

¹¹⁷² *Ibid.*, p. 192.

se sorprende al constatar la pretensión absurda, de los metafísicos, de que “*la cuestión de qué es real tiene alguna conexión lógica con la cuestión de qué es bueno*”¹¹⁷³.

Cuando se llega al extremo de negar toda conexión lógica entre lo que es real y lo que es bueno, como se comprenderá, no hay posibilidad alguna de comunicación con una filosofía que afirma que la razón de bueno se funda en las razones de ente y verdadero. Es que, de hecho, estamos frente a dos lenguajes completamente equívocos, porque en los mismos términos intentan significar realidades completamente diversas. El ejemplo más claro es el de la misma noción de ‘propiedad natural’, que es central en la tesis de la *falacia naturalista*. Así, por ejemplo, que la voluntad esté determinada *ad unum* respecto del bien en sí ¿es una propiedad natural de la voluntad? O, en lo que a estas páginas interesa, que el bien sea ‘lo perfecto y, en cuanto tal, perfectivo, porque todos apetecen su perfección y se dice bueno de lo que todos apetecen’, ¿es una definición del bien por su identificación con una propiedad natural, es una aseveración metafísica sin fundamento en la realidad? No existe, como es obvio, una respuesta unívoca para estas preguntas desde el empirismo nominalista de Moore y el realismo de Tomás de Aquino.

Por todo esto, es completamente imposible intentar juzgar la teoría de la ley natural del Aquinate a partir de un argumento que es intrínsecamente dependiente, desde sus primeras raíces hasta sus últimas ramificaciones y aplicaciones, de unos supuestos filosóficos inaceptables para tal teoría. Para mostrar claramente esto, se puede terminar esta sección con un ejercicio semejante a aquél que se hizo al enfrentar la teoría de la NNLT con la *falacia naturalista*, que es el de someterla al doble test que Hare a propuesto como medida irrefutable de naturalismo ético. En este caso, no se intentará mostrar que el Aquinate es capaz de superar el test sino, más bien, que el test resulta del todo inapropiado e inaplicable.

¹¹⁷³ G. E. MOORE, *Principia Ethica*, pp. 194-195.

Como se recordará, Hare comenzaba proponiendo un primer test, que consistía en lo siguiente:

“Supongamos que alguien pretende que puede deducir un juicio moral, u otro juicio valorativo, a partir de un conjunto de premisas puramente fácticas o descriptivas, apoyándose para ello en alguna definición que establece que V (una palabra valorativa) significa lo mismo que C (una conjunción de predicados descriptivos). Primero tenemos que asegurarnos de que C no contiene ninguna expresión encubiertamente valorativa (por ejemplo, ‘natural’, o ‘normal’, o ‘satisfactorio’ o ‘necesidades humanas fundamentales’). Casi todas las llamadas ‘definiciones naturalistas’ no superan este test, porque para que una definición sea genuinamente naturalista no debe contener ninguna expresión para cuya aplicabilidad no haya un criterio definido que no suponga la formulación de un juicio valorativo”¹¹⁷⁴.

La cuestión es que este test es inaplicable a la teoría de la ley natural del Aquinate, porque incluye una serie de supuestos que están negados en los fundamentos metafísicos, gnoseológicos y antropológicos de su filosofía moral. Por ello, es imposible que tal teoría sea descrita como una doctrina que intenta ‘la deducción de juicios morales o valorativos a partir de premisas puramente fácticas o descriptivas’, ya que lo que Hare significa con ‘juicios morales’ y ‘premisas fácticas’ no tiene un sentido inteligible para la filosofía de Santo Tomás (en realidad, dados los supuestos nominalistas y empiristas, debería decirse que no tiene un sentido inteligible en absoluto). Desde luego, el Aquinate no funda su doctrina moral en la deducción de los primeros principios de la razón práctica a partir de juicios metafísicos o de cualquier otro modo teóricos. Ya se ha dicho que, en su pensamiento, tales principios -como sostiene la NNLT-, son evidentes e inderivables. Pero esto, como se ha intentado demostrar, no significa que el conocimiento práctico -aún en sus principios- no dependa, de algún modo, del conocimiento especulativo. Que el

¹¹⁷⁴ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 94.

intelecto práctico es la *extensio* del especulativo a la acción supone una integración y comunicación de lo especulativo y lo práctico que es imposible de concebir cuando uno y otro orden están encerrados en el plano de los ‘enunciados puramente fácticos’ y el universo paralelo del ‘lenguaje moral’. Por ello, una teoría como la de Santo Tomás será acusada, en general, de contener un lenguaje ‘encubiertamente valorativo’ allí donde quiere hacer una descripción de la naturaleza. Y en lo que yerran, en realidad, no es en la acusación misma, sino en la suposición de que esto se hace de un modo ‘encubierto’. Es que no es encubiertamente, sino abiertamente que Santo Tomás puede afirmar que el fundamento de la moral está en la propia naturaleza humana, en tanto se trata de la naturaleza de un ser intelectual, radicalmente abierto a la infinitud de la perfección. No hay nada encubierto en la afirmación de que lo práctico y lo especulativo, sin confundirse, se integran en el único entendimiento, que es *per se* especulativo. Nadie encubre la afirmación de que la contemplación especulativa de una verdad puede mover a algún juicio práctico, como cuando el que estudia la naturaleza donante del matrimonio, se siente inclinado a amar más intensamente a su mujer, y podríamos añadir un larguísimo etcétera.

Por ello, ante la segunda parte del test (aunque, en realidad, no deberíamos aplicarlo, porque Santo Tomás no ha superado la primera) se revela más nítidamente la incomunicación radical que existe entre la teoría que sustenta el argumento de la *falacia naturalista* y la teoría tomista. Dice Hare:

*Si la definición satisface este test tenemos que preguntar, a continuación, si su proponente desea alguna vez encomiar algo por ser C. Si dice que sí, sólo tenemos que señalar que su definición torna esto imposible, por las razones dadas. Y claramente, no podría decir que nunca desea encomiar algo por ser C; porque encomiar cosas por ser C constituye el objeto de su teoría”*¹¹⁷⁵.

¹¹⁷⁵ R. M. HARE. *El lenguaje de la moral*, p. 95.

Sin entrar en la cuestión de si ‘encomiar’ describe apropiadamente lo que es distintivo del lenguaje moral, se puede responder a Hare que sí, que la filosofía moral tomista estaría dispuesta a encomiar una acción, por ejemplo, porque realiza el carácter procreativo y unitivo del matrimonio, o porque atiende a la dignidad intrínseca -ontológica- de una persona, o porque favorece la amistad; en suma, estaría dispuesta a encomiar algo en razón de que aproxima al hombre a su perfección, esto es, porque ‘nos hace más semejantes a Dios’, y que tal cosa es posible -y no imposible, como sostiene su test- porque la identificación del bien con verdades contemplables especulativamente no corresponde a una definición estipulativa, arbitraria, sino al descubrimiento del bien como aquello a lo cual tendemos porque es perfecto, y hace nuestra perfección.

CONCLUSIONES

El rechazo del mundo moderno a la afirmación de una ley anterior y superior a la libertad humana es un fenómeno que hunde sus raíces mucho más allá de los positivismos jurídicos contemporáneos. Ya en las propias teorías modernas de la ley natural -racionalistas, empiristas, idealistas o de cualquier otro cuño- están puestos los principios que impiden sostener una fuente de rectitud moral que exceda a la autonomía individual, lo cual se manifiesta en ellas como una desgarradora tensión interna hacia la contradicción. La cuestión es que, negado y desconocido aquello más íntimo del ser personal, que es su capacidad para la verdad universal, es inevitable que el orden moral sea presidido por el primado de la multiforme subjetividad. Casi todos los sistemas éticos de la modernidad han centrado sus esfuerzos en la búsqueda de un equilibrio que permita distinguir aquella subjetividad de la sola arbitrariedad, pero el esfuerzo es vano, porque la subjetividad, cuando es la de un sujeto vacío de la verdad, no puede sino manifestarse como arbitrariedad moral.

Decía algún teólogo que todas las grandes cuestiones morales de la humanidad se podían resumir en el pecado original: el hombre, dándole la espalda a Dios, se buscó a sí mismo y, encontrándose vacío, se volcó hacia las cosas. No cabe, en estas páginas, seguir el camino de la consideración teológica del pecado original y sus consecuencias, pero la referencia es igualmente útil, porque es nítidamente manifestativa de lo que se puede observar en el mismo

plano natural: nada hay que sea más propio y distintivo de la creatura intelectual que su condición de *capax Dei*: todo, en su naturaleza, clama por esa infinitación a la que está abierto en su mismo acto de ser; pero cuando el hombre se niega a sí mismo esa capacidad, cuando no reconoce que hay una verdad universal en cuya contemplación alcanza su plenitud y perfección, entonces no sólo a destituido a Dios como el sumo bien al que está destinado, sino que también se ha destituido a sí mismo de la dignidad propia de la creatura intelectual, y ya sólo le quedan las cosas. No todas las teorías éticas modernas y contemporáneas son, desde luego, materialistas y hedonistas -al menos no abierta y conscientemente-, pero en todas ellas hay una raíz común que es, también, la raíz del materialismo y el hedonismo: la ausencia del bien inteligible como fundamento último del orden moral humano. Toda la ética moderna, en cuanto dependiente del nominalismo, lleva esta marca de nacimiento. Y todas las dificultades a las que se han enfrentado las teorías de la ley natural desde la inauguración de la modernidad filosófica dicen relación con esta nota distintiva del pensamiento ético post-nominalista.

En efecto, el mayor propósito de una teoría de la ley natural es el de señalar una medida universal de la rectitud moral de los actos humanos, pero tal universalidad sólo es posible cuando procede de la inteligibilidad del bien que se hace presente a la razón que juzga del orden propio de aquellos actos. Dicho brevemente: puede haber una medida universal de la moralidad de los actos humanos si lo que los mide es un bien -fin al cual se dirigen aquellos actos- que es de algún modo común a todo los hombres, pero el bien material, particular, individual, etc. no es de suyo comunicable ni puede, en consecuencia, constituirse en bien común. Sólo es comunicable el bien espiritual, que es inteligible. Sólo él, en consecuencia, puede constituirse en una medida universal de los actos humanos. Universalidad e inteligibilidad, de hecho, se identifican: no hay bien universal que no sea inteligible, ni bien inteligible que no sea universal. Quitada la fuente de la inteligibilidad en el hombre, que es su propio ser intelectual -abierto a la infinitud del ser, *capax Dei*- entonces no hay manera, ya, de afirmar una medida auténticamente universal de los

CONCLUSIONES

actos humanos. Un ejemplo claro de esto se encuentra en la teorías racionalistas de la ley natural: aún afirmando una ley en muchos aspectos semejante a aquella que explicaba Tomás de Aquino, han debido radicarla fuera del hombre; sea en una *naturaleza* que se impone al hombre como la ley de gravedad a los cuerpos pesados; sea en una *voluntad divina* que aparece como un legislador impenetrable; sea en una *razón* que opera en todo al modo matemático; sea en lo que sea, la ley no radica en aquello más íntimo del hombre que es su acto de ser, por el cual está *ordenadamente* abierto al bien propio de su naturaleza, que no es un bien particular, sino universal, que no es finito, sino infinito. Y cuando la ley no radica en aquello más íntimo del hombre, entonces se vuelve extrínseca, extraña.

Kant -que es, probablemente, el mayor genio filosófico de la modernidad- vio esto muy claro, y entendió que entre tal ley y la libertad humana no había compatibilidad posible: si los actos humanos están sometidos a un principio de heteronomía, entonces el hombre no es libre. Y su filosofía práctica es un gran intento por defender la libertad humana pero, al igual que los demás modernos, no comprendió la profundidad de la metafísica clásica, y no pudo recurrir al acto de ser para fundar una ley que, ni tiene su causa última en el mismo hombre, ni es extrínseca a él. Y por ello la clave de bóveda de todo el empeño del filósofo de Königsberg es la afirmación de la autonomía de la voluntad, que no es más que la cara positiva de la negación de que algún bien real pueda ser medida de la moralidad de los actos libres del hombre, porque entonces el hombre sería esclavo de 'otro', es decir, de aquél bien. La cuestión es que el único modo de hacer que en el horizonte del acto libre del hombre aparezca un bien real que no se le impone extrínsecamente, es afirmar que ese acto se dirige al bien inteligible, en virtud de lo cual resulta ser un bien que es propio, que está ya, de algún modo, en él, que no es *otra cosa* a la cual se somete.

Pero no se puede poner al bien inteligible en el horizonte de los actos humanos sin un acto de ser tal que lleve ínsita la inclinación al bien en sí -esto es, un acto de ser del cual emane una *voluntas ut*

natura-, porque sólo a partir de semejante inclinación es posible que el hombre, aprehendiendo el ente, y aprehendiendo que entiende el ente, pueda aprehender que apetece al ente, de lo cual se sigue la razón de bien, cuyo conocimiento está en la raíz de todos los actos libres. Así, la dirección racional de estos actos -que compete a la razón práctica- es dependiente de aquella primera aprehensión -especulativa- del bien, porque no hay dirección racional alguna si el bien no está presente al sujeto que va a actuar.

Y de este modo puesto el bien inteligible en la raíz de aquellos actos, ya no hay espacio para una heteronomía que destruya la libertad porque, entendido que aquella *voluntas ut natura* emana del propio acto de ser de la creatura intelectual, se entiende también que el orden moral, que no es más que el despliegue de la ordenación del hombre a Dios -que es el bien en sí-, no es en absoluto un orden extrínseco, sino que radica en aquello más íntimo de la criatura racional. Por esto, es difícil expresar mejor la libertad del hombre que con aquella proposición de San Agustín ‘dilige, et quod vis fac’, pero que no puede ser entendida sin aquella otra sentencia suya, por la que dice de Dios que es ‘interior intimo meo’. Dios es nuestro sumo bien, y es más íntimo a nosotros que nosotros mismos, por ello amarle a Él no nos hace esclavos de ningún bien extrínseco, sino máximamente libres. Y en esto consiste, esencialmente, el contenido de la ley natural que, como sintetizaba genialmente Balme, se reduce a amar a Dios y amar el orden que Dios ama en las cosas porque, quien ama lo que Dios ama, de algún modo ama a Dios.

Esta es, pues, la primera y más importante conclusión de este trabajo: que la metafísica del acto de ser -que ha sido oscurecida, en la modernidad, por la negación nominalista de los universales- es la única base sólida sobre la que puede asentarse una teoría ética que aspire a conjugar la libertad del hombre con una ley natural que es medida universal de la moralidad de sus actos. Y la segunda conclusión, íntimamente unida a esta primera, es que una tal teoría ética ha sido ya expuesta, de un modo difícilmente superable, por Tomás de Aquino. A partir de esta primera conclusión, las demás se

CONCLUSIONES

siguen con una consecuencia bastante clara. Puesto que son conclusiones que ya se han hecho muy evidentes en el desarrollo de este trabajo, y para evitar reiteraciones cansinas, sólo las enumeraremos brevemente.

Así, en primer lugar, aparece el íntimo vínculo que hay, en la filosofía del Aquinate, entre tales consideraciones sobre la naturaleza del acto de ser de una creatura intelectual como el hombre, y su concepción sobre la razón práctica, por el que resulta que es imposible entender esta última sin tomar en consideración las nociones de bien, fin último y *voluntas ut natura*, y no sólo en una pretendida aproximación puramente ético-práctica a tales realidades -en realidad, tal aproximación es imposible- sino en todos sus alcances metafísicos: no puede haber una aprehensión práctica del bien si no hay una primera aprehensión especulativa del bien en sí o bien universal, que se fundamenta en el hecho de que en la creatura hay *orden* a su perfección última -bien *simpliciter*- a la que se dirige como a su fin último, que alcanza en la contemplación de Dios, sumo bien para el hombre y al que, consecuentemente, desea con un apetito natural apropiado o proporcional a su ser intelectual, esto es, con una *voluntas ut natura*. En tal contexto, la razón práctica sólo puede ser entendida como *extensio* a la acción del intelecto especulativo, primera y naturalmente ordenado a la contemplación.

Al hilo de las conclusiones anteriores, también se sigue con nítida consecuencia que la lectura que de Santo Tomás han hecho los autores de la NNLT yerra en varios de los puntos fundamentales para comprender la teoría del Aquinate sobre la razón práctica y la ley natural. Es bastante evidente que, en su afán por presentar a la teoría de la ley natural de un modo que resulte aceptable para la racionalidad contemporánea, asumen inconscientemente supuestos esenciales de esa racionalidad que son completamente incompatibles con la inteligencia de las cosas que tenía el de Aquino. Grisez, Finnis, Boyle y quienes les siguen no son filósofos que defiendan el nominalismo de Ockham, ni el empirismo de los modernos anglosajones, ni el autonomismo de Kant pero, al intentar un diálogo -desde el

iusnaturalismo- con una razón contemporánea que está completamente integrada con aquellas fuentes, sin advertir tal integración, operan con una lógica y sobre unos principios que son del todo ajenos a la teoría que intentan defender, y terminan por modificarla gravemente. Esto lo hacen, singularmente, en su comprensión de la razón práctica, a la que dotan de una autonomía operativa que, no sólo no encuentra sustento en la doctrina auténtica del Aquinate, sino que lleva por unos derroteros que terminan, más tarde o más temprano, en unas conclusiones que, ahora sí, son manifestativas de la lejanía de estos autores respecto de Santo Tomás. La negación de la unidad del fin último, por parte de Grisez, o el carácter liberal de los postulados políticos de Finnis, son dos buenos ejemplos de esto. Pero quizá hay uno aún mejor, que ha aparecido brevemente en la exposición de esta tesis: al tratar de los bienes humanos básicos, estos autores siempre tuvieron problemas -precisamente en su intención de dialogar con la razón contemporánea- con el lugar que daban a Dios entre aquellos bienes. El propio Finnis realizó sustantivas modificaciones al capítulo que dedicó a este tema en *Natural Law and Natural Rights*, a partir de los comentarios que le hiciera su maestro, H.L.A. Hart, que era agnóstico. Y este es uno de los puntos en el que los listados de bienes humanos básicos sufrieron más cambios, todos tendientes a la matización, para que la novedosa exposición iusnaturalista resultara aceptable para todos los hombres. Como en su momento se dijo, en uno de los trabajos conjuntos más importantes de los tres fundadores de la NNLT, el bien humano relativo a Dios era formulado así: *‘la paz con Dios, los dioses o algo no divino pero fuente sobrehumana de significado y valor’*. ¿Es necesario decir algo sobre la distancia entre una tal formulación y el lugar que Santo Tomás guarda para Dios entre los *bienes humanos*, y que quedaba expresada en fórmulas como las siguientes: *‘el bien perfecto, que es Dios, tiene cierta conexión necesaria con la felicidad del hombre porque, sin Él, no puede, el hombre, ser feliz’* o, en otro lugar: *‘Dios es, por sí mismo, cognoscible y amable, puesto que es esencialmente la misma verdad y bondad existente, por las que son conocidas y amadas las demás cosas’*? Por cierto que la afirmación de que Dios es *naturalmente amado* y

CONCLUSIONES

naturalmente conocido, y que por él son *conocidas y amadas todas las cosas*, es una afirmación que acarrea diversas dificultades -de algunas de ellas hemos tratado en el cuerpo de esta tesis-, pero no parece que la solución de las mismas pase por identificar a Santo Tomás con la razón agnóstica contemporánea -que sólo a ella puede interesarle '*la paz con los dioses o algo no divino pero fuente sobrehumana de significado y valor*'-.

En todo caso, en conexión con esta conclusión es necesario decir que el intento de la NNLT es loable en, al menos, dos sentidos: enfrentar abiertamente las principales objeciones contemporáneas del iusnaturalismo -que aquí hemos sintetizado en la *ley de Hume* y la *falacia naturalista*-, sin esconderse en la sola negación sin argumentos -como, desgraciadamente, han hecho muchos otros iusnaturalistas-, es ya, de por sí, un acto de gran valor para la difusión de las tesis iusnaturalistas. De hecho, la irrupción de la NNLT ha ensanchado los horizontes de los debates en los que está involucrada la teoría de la ley natural, y ha permitido el reposicionamiento de la misma como una teoría digna de ser atendida en muchos sectores que, por ignorancia u otros motivos, la miraban con el mismo desprecio con que se mira una superstición o explicación mágica del mundo. Además, y he aquí la segunda razón de alabanza para la NNLT, es también digno de destacar el esfuerzo por enriquecer la lectura de filósofos clásicos, como Aristóteles y Tomás de Aquino, con perspectivas y métodos nuevos, como los que pueden aportar la filosofía analítica, la fenomenología, u otras corrientes modernas y contemporáneas. No obstante, y con esto cerramos este punto, también es necesario advertir que, en esa apertura a nuevas perspectivas y métodos, se debe ser muy cuidadoso si no se quiere admitir, inconscientemente, supuestos contradictorios con aquellas razones a las que se ha llegado por otras vías. El propio Aquinate es, en esto, un maestro a seguir: bebió de más fuentes que ninguno, pero supo tomar de cada una de ellas aquello que era apto para poder decir la verdad que descubría en su propia reflexión filosófica, y dejar atrás, en cambio, lo que deformaba aquella verdad. En los tiempos actuales esto es posible -y no sólo posible, sino propio de la auténtica reflexión filosófica-, pero más difícil, porque

casi toda la filosofía moderna y contemporánea está condicionada por un discurrir que, desde Ockham, no ha hecho más que alejarse del sentido común: esa docilidad frente a lo real que era el distintivo de los grandes filósofos clásicos (el campo de la ética es, además, el mejor ejemplo de esto).

Por último, y para cerrar estas conclusiones, sólo añadiremos la mención de algunas cuestiones que se han tocado sólo tangencialmente en este trabajo, y que aparecen como campos de investigación extremadamente importantes, a la vez que serían de gran complemento para esta tesis. La primera que creemos necesario señalar es la de la precisión de los alcances que tiene la concepción de la razón práctica como *extensio* respecto del modo en que el intelecto especulativo se integra en la dirección racional de la acción más allá de la primera aprehensión del bien. Hemos mostrado sólo de paso que la contemplación especulativa de ciertas verdades se prolonga con naturalidad en la operación voluntaria, pero sería necesario formalizar esa prolongación, y estudiar el lugar de la razón en su dimensión puramente especulativa en relación con sus momentos prácticos, como la *sindéresis*, la conciencia, la deliberación, etc.

En segundo término, sería también interesante un desarrollo más extenso y sistemático -algo se ha dicho aquí, pero más a modo ejemplar que con intención sistemática- de las consecuencias que, en el ámbito de la filosofía jurídica y política, se siguen de las afirmaciones contrarias de la autonomía o dependencia de la razón práctica respecto de la especulativa. Pensamos que un estudio de esta naturaleza podría resultar confirmatorio de la unidad de la tesis de la autonomía de la razón práctica con supuestos modernos ajenos a la filosofía del Aquinate y, a la vez, estimamos que es imposible una lectura coherente de su doctrina sobre el derecho y el orden de la ciudad, si no se toman en cuenta los mismos supuestos que aquí se ha propuesto para la comprensión de su doctrina sobre la razón práctica.

Una tercera y última cuestión que aparece íntimamente unida a aquella de la relación entre la razón práctica y la especulativa, es la de la relación entre la metafísica y la ética. Que exista una relación de

CONCLUSIONES

dependencia de la segunda respecto de la primera ha sido negado por los autores de la NNLT, como se vio a propósito de su recepción de la *ley de Hume*. Y como es evidente, aquí se ha asumido una posición que afirma esa relación de dependencia. No obstante, no se ha desarrollado formalmente la cuestión: admitir una relación de dependencia -como hacemos nosotros-, no significa subsumir completamente la ética en la metafísica -como han pretendido no pocos tomistas-, de manera que es necesario formalizar los alcances de la relación entre una y otra disciplina filosófica, y mostrar de qué modo es posible que la ética se encuentre subordinada -o mantenga una relación de subalternación, según el lenguaje de algunos autores que han tratado de esta cuestión- a la metafísica, sin perder su objeto y método propio.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES EN TOMÁS DE AQUINO.

Nota: todos los textos originales latinos se han obtenido de <http://www.corpusthomisticum.org>. Las traducciones son propias. Se consignan, de cualquier modo, las demás ediciones de las obras de Tomás de Aquino que se han consultado durante el desarrollo de la investigación. El orden corresponde al del Corpus Thomisticum en el sitio indicado.

THOMAE DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*. Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV, en <http://www.corpusthomisticum.org>.

THOMAE DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*. Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV, en <http://www.corpusthomisticum.org>.

THOMAE DE AQUINO. *Suma contra gentiles* Traducción de Eudaldo FORMENT. Edición bilingüe en 2 volúmenes, BAC, Madrid.

- THOMAE DE AQUINO. *Suma contra gentiles*, Traducción de María Mercedes BERGADÁ, en 4 volúmenes, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.
- THOMAE DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV, en <http://www.corpusthomisticum.org>.
- THOMAE DE AQUINO. *Suma Teológica*, Edición bilingüe en 16 volúmenes, TT.VV. BAC, Madrid, 1954-1957.
- THOMAE DE AQUINO. *Suma de Teología*, TT.VV., BAC maior, Madrid, 1994, 5 vols.
- THOMAE DE AQUINO. *Suma Teológica*, Traducción de Leonardo CASTELLANI, Antonio ENNIS e Ismael QUILES, en 20 volúmenes, Club de Lectores, Buenos Aires, 1943-1950.
- THOMAE DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*. Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV, en <http://www.corpusthomisticum.org>.
- THOMAE DE AQUINO. *De veritate*, 2. Traducción de Angel Luis González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000.
- THOMAE DE AQUINO. *De veritate. Cuestión 5. La Providencia*. Traducción de Angel Luis GONZÁLEZ. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000.
- THOMAE DE AQUINO. *De veritate. Cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta GONZÁLEZ. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998.
- THOMAE DE AQUINO. *De veritate. Cuestión 21. Sobre el bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando SELLÉS. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1991.

BIBLIOGRAFÍA

- THOMAE DE AQUINO. *De veritate. Cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando SELLÉS. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2001.
- THOMAE DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de malo*. Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV, en <http://www.corpusthomisticum.org>.
- THOMAE DE AQUINO. *Quaestiones de quolibet*. Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV, en <http://www.corpusthomisticum.org>.
- THOMAE DE AQUINO. *Sententia libri De anima*. Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV, en <http://www.corpusthomisticum.org>.
- THOMAE DE AQUINO. *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Traducción de Ezequiel TÉLLEZ, EUNSA, Pamplona, 1999.
- THOMAE DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*. Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV, en <http://www.corpusthomisticum.org>.
- THOMAE DE AQUINO. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Traducción de Ana MALLEA, estudio preliminar y notas de Celina A. LÉRTORA DE MENDOZA, EUNSA, Pamplona, 2000.
- THOMAE DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*. Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV, en <http://www.corpusthomisticum.org>.

2. FUENTES EN LA *NEW NATURAL LAW THEORY*.

- BOYLE, Joseph, FINNIS, John & GRISEZ, Germain. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Oxford University Press, Oxford, 1987.
- BOYLE, Joseph. "Aquinas, Kant, and Donagan on Moral Principles", en *The New Scholasticism* 58, 1984.
- BOYLE, Joseph. "Free Choice, Incommensurable Goods and the Self-Refutation of Determinism", en *The American Journal of Jurisprudence* 50, 2005, pp. 139-163.
- BOYLE, Joseph. "Free Choice, Incomparably Valuable Options, and Incommensurable Categories of Good", en *The American Journal of Jurisprudence* 47, 2002.
- BOYLE, Joseph. "Natural Law and the Ethics of Traditions", en Robert P. GEORGE (ed.). *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Clarendon Press, Oxford, 1992.
- BOYLE, Joseph. "Reasons for Action: Evaluative Cognitions that Underlie Motivations", en *The American Journal of Jurisprudence* 46, 2001, pp. 177-197.
- FINNIS, John & GRISEZ, Germain. "The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerney", en *The American Journal of Jurisprudence* 26, 1981.
- FINNIS, John. "Action's Most Ultimate End", en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011. (Publicado originalmente bajo el título de "Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man", en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 58, 1984, pp. 23-36).
- FINNIS, John. "Bernard Williams on Truth's Values", en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011. (Publicado originalmente como

BIBLIOGRAFÍA

las secciones I y II de “Reason, Revelation, Universality and Particularity in Ethics”, en *The American Journal of Jurisprudence* 53, 2008, pp. 23-48).

FINNIS, John. “Christianity and World Order”, en John FINNIS. *Religion & Public Reason. Collected Essays: Volume V*. Oxford University Press, Oxford, 2011. (Publicado originalmente como “Catholic Faith and the World Order: Reflections on E. R. Norman”, en *Clergy Review* 64, 1979, pp. 309-318).

FINNIS, John. “Commensuration and Public Reason”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011. (Publicado originalmente en Ruth CHANG (ed.). *Incommensurability, Comparability and Practical Reasoning*. Harvard University Press, Londres, 1997, pp. 215-233 y 285-289).

FINNIS, John. “Discourse, Truth, and Friendship”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011. (Publicado originalmente como “Natural Law and the Ethics of Discourse”, en *The American Journal of Jurisprudence* 43, 1999, pp. 53-73).

FINNIS, John. “Introduction”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011.

FINNIS, John. “Is and Ought in Aquinas”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 144-155. (Publicado originalmente como “Natural Inclinations and Natural Rights: deriving ‘Ought’ from ‘Is’ according to Aquinas”, en Leo Elders & K. Hedwig (eds.). *Lex et Libertas: Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*. Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1987, pp. 43-55)

FINNIS, John. “Legal Reasoning as Practical Reason”, en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011. (Publicado originalmente bajo el título “Natural Law and Legal Reasoning”, en Robert P.

GEORGE (ed.) *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 134-157).

- FINNIS, John. "Moral Absolutes in Aristotle and Aquinas", en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011. (Publicado originalmente bajo el título de "Aristotle, Aquinas, and Moral Absolutes", en *Catholica: International Quarterly Selection* 12, 1990, pp. 7-15)
- FINNIS, John. "Morality and the Second Vatican Council", en John FINNIS. *Religion & Public Reason. Collected Essays: Volume V*. Oxford University Press, Oxford, 2011.
- FINNIS, John. "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question: an Invitation to Professor Veatch", en *Catholic Lawyer* 26, 1981.
- FINNIS, John. "Natural Law and Unnatural Acts", en *Heythrop Journal* 11, 1970, pp. 365-387.
- FINNIS, John. "Natural Law", en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011. (Publicado originalmente bajo el título "Loi Naturelle", en Monique CANTO-SPERBER (ed.). *Dictionnaire de Philosophie Morale*. Presses Universitaires de France, Paris, 1996, pp. 862-868).
- FINNIS, John. "Objectivity and Content in Ethics", en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011.
- FINNIS, John. "Practical Reason's Foundations", en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011. (Publicado originalmente como "Foundations of Practical Reason Revisited", en *The American Journal of Jurisprudence* 50, 2005, pp. 109-132).
- FINNIS, John. "Prudence about Ends", en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011.

BIBLIOGRAFÍA

- FINNIS, John. "Reason, Universality, and Moral Thought", en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011.
- FINNIS, John. "Retribution: Punishment's Formative Aim", en John FINNIS. *Human Rights & Common Good. Collected Essays: Volume III*. Oxford University Press, Oxford, 2011. (Publicado originalmente bajo el mismo título en *The American Journal of Jurisprudence* 44, 1999, pp. 91-103).
- FINNIS, John. "Scepticism's Self-Refutation", en John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford University Press, Oxford, 2011. (Publicado originalmente como "Scepticism, Self-Refutation, and the Good of Truth", en P. M. HACKER & J. RAZ (eds.). *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*. Oxford University Press, Oxford, 1977, pp. 247-267).
- FINNIS, John. *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*. Traducción de Juan José GARCÍA NORRO, Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, Barcelona, 1992.
- FINNIS, John. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1998.
- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford University Press, Oxford, 1980. Citado, en este trabajo, según su versión castellana: *Ley natural y derechos naturales*. Traducción y estudio preliminar de Cristóbal ORREGO, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000.
- GRISEZ, Germain & SHAW, Russell. *Ser persona. Curso de ética*. Traducción de Manuel Alcázar García. 3ª edición, Rialp, Madrid, 2000.
- GRISEZ, Germain, BOYLE, Joseph & FINNIS, John. "Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends", en *The American Journal of Jurisprudence* 32, 1987.

- GRISEZ, Germain. "A Contemporary Natural-Law Ethics", en William STARR & Richard TAYLOR (eds.). *Moral Philosophy. Historical and Contemporary Essays*. Marquette University Press, Milwaukee, 1989.
- GRISEZ, Germain. "Against Consequentialism", en *The American Journal of Jurisprudence* 23, 1978, pp. 21-72.
- GRISEZ, Germain. "Christian Moral Theology and Consequentialism", en William MAY (ed.). *Principles of Catholic Moral Life*. Franciscan Herald Press, Chicago, 1981, pp. 293-327.
- GRISEZ, Germain. "Kant and Aquinas: Ethical Theory", en *The Thomist* 21, 1958, pp. 44-78.
- GRISEZ, Germain. "Moral Absolutes: A Critique of the View of Joseph Fuchs, S.J.", en *Anthropos. Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia* vol. 1, n° 2, 1985, pp. 155-201.
- GRISEZ, Germain. "Natural Law and Natural Inclinations: Some Comments and Clarifications", en *The New Scholasticism* 61, 1987, pp. 307-320.
- GRISEZ, Germain. "Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment", en *The American Journal of Jurisprudence* 46, 2001, pp. 3-36.
- GRISEZ, Germain. "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, I-II, Question 94, Article 2", en *Natural Law Forum* 10, 1965, pp. 168-201 (hay traducción castellana de este artículo: Germain GRISEZ. "El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art. 2 de la cuestión 94 de la I-II de la Suma Teológica de Sto. Tomás", traducción de Diego POOLE, en *Persona y Derecho*, 52, 2005, pp. 275-337).
- GRISEZ, Germain. "The Logic of Moral Judgment", en *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association*, 1968, pp. 67-76.

BIBLIOGRAFÍA

- GRISEZ, Germain. “The Structures of Practical Reason: Some Comments and Clarifications”, en *The Thomist* 58, 1988, pp. 269-291.
- GRISEZ, Germain. “The True Ultimate End of Human Beings: the Kingdom, not God Alone”, en *Theological Studies* 69, 2008, pp. 38-61;
- GRISEZ, Germain. *The Way of the Lord Jesus. Volume I: Christian Moral Principles*. Franciscan Herald Press, Chicago, Illinois, 1983.

3. OTRAS FUENTES.

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás CALVO MARTÍNEZ, Editorial Gredos, Madrid, 1978.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Traducción de María ARAÚJO y Julián MARÍAS. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 9ª edición, Madrid, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás CALVO MARTÍNEZ, Editorial Gredos, Madrid, 1994.
- ARISTÓTELES. *Política*. Traducción de María ARAÚJO y Julián MARÍAS. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 6ª edición, Madrid, 2005.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edición de L. A. SELBY-BIGGE, Clarendon Press, Oxford, 1896 (versión en PDF de ISN-ETH Zurich).
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Roberto ARAMAYO, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

- KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción y estudio preliminar de R. ARAMAYO. Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Traducción de Adela CORTINA y Jesús CONILL, 3ª ed., Tecnos, Madrid, 2002.
- OCKHAM, Guillelmi de. *Scriptum in quatuor libris Sententiarum*. En *Opera philosophica et theologica*. Edición a cargo de Gedeon Gál, et al., en 17 volúmenes. The Franciscan Institute, Nueva York, 1967-1988.
- OCKHAM, Guillelmi de. *Summa totius logicae*. En *Opera philosophica et theologica*. Edición a cargo de Gedeon Gál, et al., en 17 volúmenes. The Franciscan Institute, Nueva York, 1967-1988.

4. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA.

- AERTSEN, J. A.. *La filosofía medieval y los trascendentales*. EUNSA, Pamplona, 2003.
- ANSCOMBE, G. E. M.. “Modern Moral Philosophy”, en *Philosophy* vol. XXXIII, n° 124, 1958, pp. 1-19.
- ANTÓN, José María. “La ley natural y los bienes que perfeccionan a la persona. Completando la lista de *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2: la aportación de Germain Grisez (2ª parte)”, en *Alpha Omega*, XIV, n. 1, 2011, pp. 34-42.
- ARREGUI, Jorge. “El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás”, en *Anuario Filosófico* 13, 1980, pp. 101-128.
- ARREGUI, Jorge. “La condición de posibilidad del conocimiento práctico”, en *Anuario Filosófico* 14, 1981.
- ASHLEY, Benedict O.P. “Christian Moral Principles. A Review Discussion”, en *The Thomist* 48, 1984, pp. 150-160

BIBLIOGRAFÍA

- ATKINSON, R. F. "Hume on 'Is' and 'Ought': A Replay to Mr. MacIntyre", en *The Philosophical Review* vol. LXX, n° 2, 1961.
- AUSTIN, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Edición en PDF de la Escuela de Filosofía de la Universidad Arcis, en www.philosophia.cl.
- AYER, A. J. "Prólogo a la edición inglesa", en P. H. NOWELL-SMITH. *Ética*, Traducción de Gilberto GUTIÉRREZ LÓPEZ, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1977.
- AYER, A. J. *Hume*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- AYER, A. J. *Language, Truth and Logic*. Victor Gollanz, Londres, 1946.
- BAIER, Annette. "Hume and Social Artifice", en *Ethics* 98, 1988, pp. 757-778.
- BALDWIN, Thomas. "Introducción", en G.E. MOORE. *Principia Ethica*, 2ª edición a cargo de Thomas BALDWIN, traducción de Adolfo GARCÍA DÍAZ y Ana Isabel STELLINO. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1997.
- BALL, Stephen. "Linguistic Intuitions and Varieties of Ethical Naturalism", en *Philosophy and Phenomenological Research* vol. LI, n° 1.
- BATNITZKY, Leora. "A Seamless Web? John Finnis and Joseph Raz on Practical Reason and the Obligation to Obey the Law", en *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 15, n° 2, 1998.
- BEUCHOT, Mauricio. "Derecho natural y falacia naturalista", en Eudaldo FORMENT (ed.). *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), Barcelona 1993*, Editorial Balmes, Barcelona, 1994, pp. 205-210.
- BEUCHOT, Mauricio. "Naturaleza humana y ley natural como fundamentos de los derechos humanos", en *Ethos* 19-20, 1992.

- BLACK, Max. "The Gap between 'Is' and 'Should'", en *The Philosophical Review* vol. LXXIII, n° 2, 1964, pp. 165-181.
- BOBBIO, Norberto. "Quelques arguments contre le droit naturel". En AA. VV. *Le Droit Naturel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959. (Hay traducción castellana: Norberto BOBBIO. "Algunos argumentos contra el derecho natural". En Hans KELSEN, Norberto BOBBIO et al. *Crítica del Derecho Natural*. Introducción y traducción de Elías DÍAZ, Taurus, Madrid, 1966).
- BOYD, Craig. "Participation Metaphysics in Aquinas's Theory of Natural Law", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 79, n° 3, 2005.
- BRADLEY, Denis. "Reason and the Natural Law: Flannery's Reconstruction of Aquinas's Moral Theory", en *The Thomist* 67, 2003.
- BRADLEY, Gerard & GEORGE, Robert P.. "The New Natural Law Theory: a Replay to Jean Porter", en *The American Journal of Jurisprudence* 39, 1994, pp. 303-315.
- BRADLEY, Gerard. "Morality and Legal Reasoning", en *The Review of Politics*, 2001.
- BRECHT, Arnold. "The Myth of Is and Ought", en *Harvard Law Review* vol. LIV, n° 5, 1941, pp. 811-831.
- BRECHT, Arnold. *Teoría política. Los fundamentos del pensamiento político del siglo XX*. Traducción de Juan Manuel MAURI, Ariel, Barcelona, 1963.
- BROCK, Stephen. "Natural Inclination and the Intelligibility of the Good in Thomistic Natural Law", en *Vera Lex* VI, 1-2, 2005, pp. 57-78.
- BROCK, Stephen. "Review of Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory, by John Finnis", en *Ethics* 111/2, 2001.
- BROILES, David. *The Moral Philosophy of David Hume*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, pp. 85-94.

BIBLIOGRAFÍA

- BROWN, Charlotte. "Is Hume An Internalist?", en *Journal of the History of Philosophy* 26, 1988, pp. 69-87.
- BUTERA, Giuseppe. "The Moral Status of the First Principle of Practical Reason in Thomas's Natural-Law Theory", en *The Thomist* 71, 2007, pp. 609-631.
- CANALS VIDAL, Francisco. "Algunas tesis características de la síntesis filosófica de Santo Tomás", en *Espacio para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino*, <http://www.riial.org/stda/indice.htm>.
- CANALS VIDAL, Francisco. "Conciencia existencial del yo", en *Espacio para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino*, <http://www.riial.org/stda/indice.htm>.
- CANALS VIDAL, Francisco. "El 'lumen intellectus agentis' en la ontología del conocimiento de Santo Tomás de Aquino", en *Convivium* 1, 1956, pp. 100-136.
- CANALS VIDAL, Francisco. "El conocimiento por connaturalidad", en *Espacio para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino*, <http://www.riial.org/stda/indice.htm>, p. 6.
- CANALS VIDAL, Francisco. "La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana", en *Espacio para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino*, <http://www.riial.org/stda/indice.htm>.
- CANALS VIDAL, Francisco. *Sobre la esencia del conocimiento*. PPU, Barcelona, 1987.
- CAPALDI, Nicholas. "The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship", en *Hume Studies* vol. XVIII, n° 2, 1992, pp. 117-135.
- CARDONA, Carlos. *La metafísica del bien común*. Rialp, Madrid, 1966.
- CARNAP, Rudolf. "Empiricism, Semantics and Ontology", en Rudolf CARNAP. *Meaning and Necessity*. The University of Chicago Press, Chicago, 1956, pp. 205-221. (Hay traducción castellana de este artículo: Rudolf CARNAP. "Empirismo, semántica y

- ontología”. Traducción de Alfredo DEAÑO, en Javier MUGUERZA (selección e introducción). *La concepción analítica de la filosofía*. Vol. 2. Alianza, Madrid, 1974, pp. 400-419).
- CARNAP, Rudolf. “Filosofía y sintáxis lógica”. Traducción de Carlos SOLÍS, en Javier MUGUERZA (selección e introducción). *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1974.
- CASTELLANO, Danilo. *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*. Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 2007.
- CHAPPELL, Timothy. “The Polymorphy of Practical Reason”, en David ODERBERGH & Timothy CHAPPELL (eds.). *Human Values. New Essays on Ethics and Natural Law*. Palgrave MacMillan, New York, 2004.
- COHEN, Mendel. “Obligation and Human Nature in Hume's Philosophy”, en *The Philosophical Quarterly* vol. 40, n° 160, 1990, pp. 316-341.
- COHON, Rachel. “The Common Point of View in Hume Ethics”, en *Philosophy and Phenomenological Research* vol. LVII, n° 4, 1997, pp. 827-850.
- CONSTABLE, George. “A Criticism of ‘Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends’ by Grisez, Boyle and Finnis”, en *The American Journal of Jurisprudence* 34, 1989.
- CORRADINI, Antonella. “On the Normativity of Human Nature: Some Epistemological Remarks”, en *Journal of Medicine and Philosophy* vol. 28, n. 2, 2003, pp. 239-254.
- COTTIER, Georges O.P. “La rectitude et la vérité”, en *Nova et Vetera* 1997/1, pp. 19-34.
- CROSBY, John. “The Encounter of God and Man in Moral Obligation”, en *The New Scholasticism* LX, 1986, pp. 317-355.
- D'ENTRÈVES, A. P. “Le Droit Naturel”, en AA. VV. *Le Droit Naturel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, pp. 154-155.

BIBLIOGRAFÍA

- D'ENTRÈVES, A. P. "The Case for Natural Law Re-Examined", en *Natural Law Forum* 1, 1956.
- D'ENTRÈVES, A. P. *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*. Hutchinson University Library, Londres, 1951.
- DABOVE, María Isolina. "Aproximación a la filosofía analítica desde la bioética y el bioderecho", en *Bioética y Derecho* 3, 1998.
- DARWALL, Stephen. "Motive and Obligation in Hume's Ethics", en *Noûs* vol. 27, n° 4, 1993, pp. 415-448.
- DE FINANCE, Joseph S.J. *Ensayo sobre el obrar humano*. Traducción de Albino LOMA. Editorial Gredos, Madrid, 1966.
- DERISI, Octavio N. *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1980.
- DERISI, Octavio N. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 3ª ed., Madrid, 1969.
- DEWAN, Lawrence. "St. Thomas, John Finnis, and the Political Good", en *The Thomist* 64, 2000, pp. 337-374.
- DEWAN, Lawrence. "St. Thomas, Our Natural Lights and the Moral Order", en *Angelicum* 67, 1990.
- DI BLASI, Fulvio. "Ultimate End, Human Freedom, and Beatitude. A Critique of Germain Grisez", en *The American Journal of Jurisprudence* 46, 2001, pp. 113-136.
- DONNELLY, Bebhinn. "The Epistemic Connection Between Nature and Value in New and Traditional Natural Law Theory", en *Law and Philosophy* 25, 2006, pp. 1-29.
- DURRANT, R. G. "Identity of Properties and the Definition of Good". En *Australasian Journal of Philosophy* vol. 48, n. 3, 1970.
- DUSSEL, Enrique. "Algunas reflexiones sobre la 'falacia naturalista'. (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?)", en *Diánoia* 46, 2001.

- EDEL, Abraham. *Method in Ethical Theory*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1963. (Hay traducción castellana de esta obra: Abraham EDEL. *El método en la teoría ética*. Traducción de Juan Martín RUIZ-WERNER. Tecnos, Madrid, 1968).
- EDWARDS, Paul. “Bertrand Russell. Vida y teorías sociales”, en W. P. ALSTON, P. EDWARDS, N. MALCOLM, J. O. NELSON, A. N. PRIOR. *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell, Wittgenstein*. Traducción de Amador CANTÓN, Ana SÁNCHEZ y Carmen GARCÍA TREVIJANO. Editorial Tecnos, Madrid, 1976.
- ESCANDELL, José. “Sobre la fundamentación de la teoría tomista de los apetitos naturales: quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio (S. Th. I, q. 80, a. 1)”, en Eudaldo FORMENT (ed.). *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), Barcelona 1993*, Editorial Balmes, Barcelona, 1994, pp. 309-315.
- FABRO, Cornelio. *Participación y causalidad según Tomas de Aquino*. EUNSA, Pamplona, 2009.
- FIGUEROA, Pablo. “¿Retorno a Aquino? El nuevo derecho natural y las relaciones entre metafísica y moral”, En *Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 46, 2002.
- FLANNERY, Kevin S.J. “The Aristotelian First Principle of Practical Reason”, en *The Thomist* 59, 1995, pp. 441-464.
- FLANNERY, Kevin S.J. *Acts amid Precepts: The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2001.
- FLEW, Antony. “On not Deriving ‘Ought’ from ‘Is’”, en *Analysis* vol. XXV, n° 2, 1964, pp. 25-32.
- FLEW, Antony. “On the Interpretation of Hume”, en *Philosophy* vol. XXXVIII, n° 144, 1963, pp. 178-182.

BIBLIOGRAFÍA

- FLIPPEN, Douglas. "Natural Law and Natural Inclinations", en *The New Scholasticism* LX, n. 3, 1986.
- FOOT, Philipa. "Introducción". En Philippa FOOT (ed.). *Teorías de la ética*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1994.
- FOOT, Philipa. "Moral Arguments". En *Mind* vol. LXVII, n° 268.
- FOOT, Philipa. "Moral Beliefs", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, LIX, 1958.
- FRANKENA, William K. "La falacia naturalista". En Philippa FOOT (ed.). *Teorías de la ética*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1994.
- FURTON, Edward. "Restoring the Hierarchy of Values to Thomistic Natural Law", en *American Journal of Jurisprudence* 39, 1994, pp. 373-395.
- GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio. *Ius Naturae*. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1961.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús. "Entendimiento y voluntad en el acto de elección", en *Anuario Filosófico* 10, 1977, pp. 93-114.
- GEIGER, George R. "A Note on the Naturalistic Fallacy", en *Philosophy of Science* vol. 16, n. 4, 1949.
- GEORGE, Robert P. "A Defense of the New Natural Law Theory", en *The American Journal of Jurisprudence* 41, 1996, pp. 47-61.
- GEORGE, Robert P. "Does the 'Incommensurability Thesis' Imperil Common Sense Moral Judgments", en *The American Journal of Jurisprudence* 37, pp. 185-195.
- GEORGE, Robert P. "Natural Law and Human Nature", en Robert P. GEORGE (ed.). *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 31-41.
- GEORGE, Robert P. "Natural Law", en *The American Journal of Jurisprudence* 52, pp. 55-75.

- GEORGE, Robert P. "Recent Criticism of Natural Law Theory", en *University of Chicago Law Review* 55, 1988, pp. 1371-1429.
- GOLDSWORTHY, Jeffrey. "Fact and Value in the New Natural Law Theory", en *The American Journal of Jurisprudence* 41, 1996, pp. 21-46.
- GONZÁLEZ, Ana Marta. "El fundamento de la ley natural. Comentario al capítulo III del Documento de la CTI 'En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural'", en T. TRIGO (ed.). *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*. EUNSA, Pamplona, 2010, pp.147-166.
- GONZÁLEZ, Ana Marta. *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. 2ª edición, EUNSA, Pamplona, 2006.
- GUISÁN, Esperanza. *Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1981.
- GUIU, Ignacio. "La verdad y el bien en el orden del ser", en Eudaldo FORMENT (ed.). *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), Barcelona 1993*, Editorial Balmes, Barcelona, 1994, pp. 497-504.
- HANCOCK, Roger. "The Refutation of Naturalism in Moore and Hare". En *The Journal of Philosophy* vol. LVII, n° 10.
- HANLY, Kenneth. "Zimmerman's 'Is-Is': A Schizophrenic Monism", en *Mind* vol. LXXIII, n° 291, 1964.
- HARE, R. M. "Imperative Sentences", en *Mind* vol. LVIII, n. 229, 1949, pp. 21-39.
- HARE, R. M. "Objective Prescriptions", en *Philosophical Issues* 4, Naturalism and Normativity, 1993.
- HARE, R. M. "Philosophical Discoveries", en *Mind* vol. LXIX, n. 274, 1960.

BIBLIOGRAFÍA

- HARE, R. M. "Some Alleged Differences Between Imperatives and Indicatives", en *Mind*, vol. LXXVI, n. 303, 1967, pp. 309-326.
- HARE, R. M. "The Promising Game", en *Revue Internationale de Philosophie* 70, 1964, pp. 398-412.
- HARE, R. M. "Universalisability", en *Proceedings of the Aristotelian Society* LV, 1955.
- HARE, R. M. *El lenguaje de la moral*. Traducción de Genaro CARRIÓ y Eduardo RABOSI, UNAM, México, 1975.
- HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford University Press, Oxford, 1963.
- HARE, R. M. *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*. Traducción de Joan VERGÉS GIFRA, Ariel, Barcelona, 1999.
- HARRISON, Jonathan. *Hume's Moral Epistemology*. Clarendon Press, Oxford, 1976.
- HARRISON, Jonathan. *Hume's Theory of Justice*. Clarendon Press, Oxford, 1981.
- HART, H. L. A. "Positivism and the Separation of Law and Morals". En *Harvard Law Review*, vol. 71, n° 4. (Hay traducción castellana: H. L. A. HART. "El positivismo jurídico y la separación entre el derecho y la moral", en H. L. A. HART. *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis*. Traducción y nota preliminar de Genaro CARRIÓ. Ediciones Depalma, Buenos Aires, 1962, pp. 1-64).
- HART, H. L. A. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Clarendon Press, Oxford, 1983.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford University Press, Oxford, 1961.
- HERNÁNDEZ, Héctor. "Obligación ético-jurídica, naturaleza y recta razón (Una cuestión en I-II, 94, 2)", en "Ethos" 12-13, 1985, pp. 161-180.

- HERVADA, Javier. *Historia de la ciencia del derecho natural*. EUNSA, 3ª edición, Pamplona, 1996.
- HERVADA, Javier. *Introducción crítica al derecho natural*. 10ª edición, EUNSA, Pamplona, 2001.
- HINTON, Beverly. "A Critical Look at Finnis's Natural Law Ethics and the Role of Human Choice", en *Journal of Value Inquiry* 37, 2003, pp. 69-81.
- HITTINGER, Russell. *A Critique of the New Natural Law Theory*. University of Notre Dame Press, Notre Dame - Indiana, 1987.
- HOCEVAR, Mayda. "El primer principio de la razón práctica en la teoría de la ley natural de John Finnis", en *Dikaio syne* 15, 2005, pp. 75-90.
- HOLMES, Robert. "The Case Against Ethical Naturalism". En *Mind* vol. 73, n. 290.
- HUDSON, W. D. (ed.). *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*. Macmillan, Londres, 1969.
- HUDSON, W. D. "Hume on *Is* and *Ought*", en *The Philosophical Quarterly* vol. XIV, n° 56, 1964.
- HUDSON, W. D. "The 'Is'-'Ought' Controversy", en *Analysis* vol. XXV, n. 6, 1965.
- HUDSON, W. D. *La filosofía moral contemporánea*. Traducción de José HIERRO, Alianza Editorial, Madrid, 1974.
- HUNTER, Geoffrey. "A Replay to Professor Flew", en *Philosophy* vol. XXXVIII, n° 144, 1963.
- HUNTER, Geoffrey. "Hume on *Is* and *Ought*", en *Philosophy* vol. XXXVII, n°140, 1962.
- JOLIVET, Régis. *Tratado de Filosofía IV. Moral*. Traducción de Leandro DE SESMA. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1959.

BIBLIOGRAFÍA

- KELLY, Matthew. "St. Thomas and the Nature of Moral Precepts", en *The New Scholasticism* LXI, 1987, pp. 427-439.
- KELSEN, Hans. "Justice et Droit naturel", en AA. VV. *Le Droit Naturel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959. (Hay traducción castellana: Hans KELSEN. "Justicia y derecho natural", en Hans KELSEN, Norberto BOBBIO et al. *Crítica del Derecho Natural*. Introducción y traducción de Elías DÍAZ, Taurus, Madrid, 1966).
- KELSEN, Hans. *Teoría pura del derecho. Introducción a la ciencia del derecho* Traducción de Moisés NILVE. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1960.
- LACROIX, Jean. *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Fontanella, Barcelona, 1972.
- LEE, Patrick. "Comment on John Finnis's 'Foundations of Practical Reason Revisited'" en *The American Journal of Jurisprudence* 50, 2005.
- LISSKA, Anthony. "Finnis and Veatch on Natural Law in Aristotle and Aquinas", en *The American Journal of Jurisprudence* 36, 1991, pp. 55-71.
- LISSKA, Anthony. *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*. Clarendon Press, Oxford, 1996.
- LONG, Steven. "St. Thomas Aquinas Throug the Analytic Looking-Glass", en *The Thomist* 65, 2001.
- MACCORMICK, Neil. "Natural Law Reconsidered", en *Oxford Journal of Legal Studies* 1, 1981.
- MACDONALD, Scott. "Aquinas's Ultimate Ends: A Replay to Grisez", en *The American Journal of Jurisprudence* 46, 2001, pp. 37-49.
- MACINTYRE, A. C. "Hume on 'Is' and 'Ought'", en *The Philosophical Review* vol. LXVIII, n° 4, 1959, pp. 451-468.
- MACINTYRE, A. C. "Imperatives, Reasons for Action, and Morals", en *The Journal of Philosophy* vol. LXII, n. 19, 1965, pp. 513-524.

- MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1980.
- MACKIE, J. L. *Problemas en torno a Locke*. UNAM, Ciudad de México, 1988.
- MARITAIN, Jacques. *El hombre y el Estado*. Traducción de Manuel GURREA, Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1952.
- MARITAIN, Jacques. *La persona y el bien común*. Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948.
- MARTÍNEZ, Maximiliano. "La falacia naturalista y el argumento de la pregunta abierta". En *Universitas Philosophica* 40-41, 2003, pp. 77-87.
- MASSINI, Carlos I. *La falacia de la falacia naturalista*. EDIUM, Mendoza, 1995.
- MAURI, Margarita. *Bien humano y moralidad*. PPU, Barcelona, 1989.
- MAY, William. "The Meaning and Nature of the Natural Law in Thomas Aquinas" en *The American Journal of Jurisprudence* 22, 1977, pp. 168-189.
- MCGRATH, P. *The Nature of Moral Judgment*. Notre Dame University Press, Indiana, 1969.
- MCINERNY, Ralph. "Conocimiento moral implícito". Conferencia dictada en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile, mayo de 2006.
- MCINERNY, Ralph. "Grisez and Thomism", en N. BIGGAR and R. BLACK (eds.). *The Revival of Natural Law*, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 53-72.
- MCINERNY, Ralph. "On Knowing Natural Law", en *Studi Tomistici* 25, 1984.
- MCINERNY, Ralph. "The Principles of Natural Law", en *The American Journal of Jurisprudence* 25, 1980, pp. 1-15.

BIBLIOGRAFÍA

- MCINERNY, Ralph. *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*. Catholic University of America Press, Washington, 1992.
- MCINERNY, Ralph. *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1982.
- MILLÁN PUELLES, Antonio. *Fundamentos de filosofía*. 9ª ed., Rialp, Madrid, 1972.
- MOLINA, Enrique. *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística hasta el proporcionalismo y el pensamiento de Grisez-Finnis*. EUNSA, Pamplona, 1994.
- MOODY, Ernest. “Lógica medieval tardía”, en A. N. PRIOR (coord.). *Historia de la lógica*. Traducción de A. ANTÓN y E. REQUENA. Tecnos, Madrid, 1976.
- MOORE, G. E. “Defensa del sentido común”. Traducción de Carlos SOLÍS, en Javier MUGUERZA (selección e introducción). *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1974.
- MOORE, G. E. “In what Sense, if Any, Do Past and Future Time Exist?”, en *Mind* vol. VI, n. 22, 1897.
- MOORE, G. E. “Prefacio a la segunda edición de *Principia Ethica*”. En G. E. MOORE. *Principia Ethica*, 2ª edición a cargo de Thomas BALDWIN, traducción de Adolfo GARCÍA DÍAZ y Ana Isabel STELLINO. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1997.
- MOORE, G. E. “Réplica a mis críticos”. En Philippa FOOT (ed.). *Teorías de la ética*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1994, pp. 56-79.
- MOORE, G. E. “The refutation of idealism”, en *Mind*, vol. XII, n. 49, 1903.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*, 2ª edición a cargo de Thomas BALDWIN, traducción de Adolfo GARCÍA DÍAZ y Ana Isabel

- STELLINO. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1997.
- MOULINES, Ulises. “Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista”, en *Isegoría* 3, 1991.
- MOUNIER, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Traducción de Julio GONZÁLEZ CAMPOS. Taurus, Madrid, 1967.
- MURPHY, Mark. “Self-evidence, Human Nature, and Natural Law”, en *American Catholic Philosophical Quarterly* LXIX, n° 3, 1995, pp. 471-484.
- NELSON, John. “George Edward Moore”, en W. P. ALSTON, P. EDWARDS, N. MALCOLM, J. O. NELSON, A. N. PRIOR. *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell, Wittgenstein*. Traducción de Amador CANTÓN, Ana SÁNCHEZ y Carmen GARCÍA TREVIJANO. Editorial Tecnos, Madrid, 1976.
- NIELSEN, Kai. “An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law”, en *Natural Law Forum* 4, 1959, pp. 44-71.
- NOWELL-SMITH, P. H. *Ética*. Traducción de Gilberto GUTIÉRREZ LÓPEZ, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1977.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Basil Blackwell, Oxford, 1968.
- ODERBERG, David. “The Structure and Content of the Good”, en David ODERBERG & Timothy CHAPPELL (eds.). *Human Values. New Essays on Ethics and Natural Law*. Palgrave MacMillan, New York, 2004, pp. 127-165.
- ORREGO, Cristóbal. “Estudio preliminar”, en John FINNIS. *Ley natural y derechos naturales*. Traducción y estudio preliminar de Cristóbal ORREGO, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000
- ORREGO, Cristóbal. “H. L. A. Hart’s Arguments Against Classical Natural Law Theory”. En *The American Journal of Jurisprudence* 48, 2003.

BIBLIOGRAFÍA

- ORREGO, Cristóbal. "John Finnis. Controversias contemporáneas sobre la teoría de la ley natural" en *Acta Philosophica* vol. 10, n. 1, 2001, pp. 73-92.
- PEREIRA SÁENZ, Carolina. *La autoridad del Derecho. Un diálogo con John M. Finnis*. Editorial Comares, Granada, 2008.
- PIGDEN, Charles. "Naturalism". En Peter SINGER (ed.). *A Companion to Ethics*. Blackwell, Oxford, 1991.
- PINCKAERS, Servais. *La renovación de la moral*. Traducción de Pedro RECUECO. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1971.
- POPPER, Karl. "What Can Logic Do for Philosophy?", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol XXII, 1948.
- PORTER, Jean. "Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology", en *The Thomist* 57, 1993, pp. 27-49.
- PRIOR, A. N. "The Autonomy of Ethics", en *Australasian Journal of Philosophy* vol. 38, 1960, pp. 199-206. Este artículo se encuentra reproducido en el volumen: A. N. PRIOR. *Papers in Logic and Ethics*. P. GEACH y A. KENNY (eds.). Duckworth, Londres, 1976, pp. 88-96.
- PRIOR, A. N. "The Ethical Copula", en *Australasian Journal of Philosophy* 29, 1951, pp. 137-154. Este artículo se encuentra reproducido en el volumen: A. N. PRIOR. *Papers in Logic and Ethics*. P. GEACH y A. KENNY, eds. Duckworth, Londres, 1976, pp. 9-24.
- PRIOR, A. N. *Logic and the Basis of Ethics*. Clarendon Press, Oxford, 1949.
- PUY, Francisco. *Lecciones de derecho natural I. La ciencia del derecho natural*. Porto y Cía. Editores, Santiago de Compostela, 1967.
- RAMÍREZ, Santiago O.P. *Pueblos y gobernantes al servicio del bien común*. Euramerica, Madrid, 1956.

- REGO, Francisco. *La polémica de los universales: sus autores y sus textos*. Gladius, Buenos Aires, 2005.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel. *Ética general*, 5ª edición, EUNSA, Pamplona, 2004.
- ROMMEN, Enrique. *Derecho natural. Historia-Doctrina*. Traducción francesa del alemán e introducción por Émile MARMY. Versión castellana de Héctor GONZÁLEZ URIBE. Editorial Jus, Mexico, 1950.
- ROSS, Alf. *Sobre el derecho y la justicia*. Traducción de Genaro CARRIÓ. Edotorial Universitaria de Buenos Aires, 1963.
- RUSSELL, Bertrand. “La filosofía del atomismo lógico”. Traducción de Javier MUGUERZA, en Javier MUGUERZA (selección e introducción). *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1974.
- RUSSELL, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1903.
- SANTOS AGUILERA, Napoleón. “La relación entre la filosofía tomista y la filosofía analítica. Ideas de Mauricio Beuchot”. En *Analogía filosófica* número especial 1-1991.
- SANTOS CAMACHO, Modesto. *Ética y filosofía analítica*. EUNSA, Pamplona, 1975.
- SCHULTZ, Janice. “Is-Ought: Prescribing and a Present Controversy”, en *The Thomist* 49, 1985, pp. 1-43.
- SCHWEMBER, Felipe. *El giro kantiano del contractualismo*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2007.
- SCOTT-TAGGART, M. J.. “MacIntyre’s Hume”, en *The Philosophical Review* vol. 70, n° 2, 1961.
- SEARLE, J. R. “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’”, en *The Philosophical Review* vol. LXXIII, n° 1, pp. 43-58.

BIBLIOGRAFÍA

- SEGOVIA, Juan Fernando. "Ese difuso personalismo". En *Verbo*, 483-484, marzo-abril de 2010, pp. 218-222.
- SELLÉS, Juan Fernando. *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000.
- SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. 7ª edición, MacMillan & co., Londres, 1962.
- SMART, J. J. C. "Los confines de la filosofía". Traducción de Alfredo DEAÑO, en Javier MUGUERZA (selección e introducción). *La concepción analítica de la filosofía*, 2. Alianza, Madrid, 1974.
- STEVENSON, C. L. "Argumentos de Moore contra ciertas formas de naturalismo ético", en Philippa FOOT (ed.), *Teorías sobre la ética*. Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 1974, pp. 31-55.
- STEVENSON, C. L. "Moore's Arguments against Certain Forms of Ethical Naturalism", en P. A. SCHILPP (ed.), *The philosophy of G. E. Moore*. Northwestern University, Chicago, 1942, pp. 74-77. (Hay traducción castellana: C. L. STEVENSON. "Argumentos de Moore contra ciertas formas de naturalismo ético", en Philippa FOOT (ed.), *Teorías sobre la ética*. Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 1974, pp. 31-55).
- STONE, Julius. *Human Law and Human Justice*. Stanford University Press, Stanford, 1965.
- STRAWSON, P. F.. *Introducción a una teoría de la lógica*. Traducción de J. AMELLER V. Editorial Nova, Buenos Aires, 1969.
- STURGEON, Nicholas L. "Moore on Ethical Naturalism". En *Ethics* vol. 113, n° 2, 2003.
- SUÁREZ VILLEGAS, Juan Carlos. *¿Hay obligación moral de obedecer el derecho? (Con especial referencia a las tesis de J. Finnis)*. Tecnos, Madrid, 1996.
- SUMNER, L. W.. "Hare's Arguments Against Ethical Naturalism", en *The Journal of Philosophy*, vol. LXVI, 21, 1967.

- TOLLEFSEN, Christopher. "Basic Goods, Practical Insights, and External Reasons", en D. ODERBERG & J. A. LAING (eds.). *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law*. Palgrave Macmillan, Londres, 2004, pp. 32-51.
- TOULMIN, Stephen. *El puesto de la razón en la ética*. Traducción de I. F. ARIZA. Revista de Occidente, Madrid, 1964.
- URDÁNOZ, Teófilo. "Introducción a la cuestión I", en Santo Tomás de AQUINO. *Suma Teológica. Tomo IV*. B.A.C., Madrid, 1954.
- URDÁNOZ, Teófilo. *Historia de la filosofía VII. Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984.
- VANNI ROVIGHI, S. "C'è un'etica filosofica in San Tommaso d'Aquino?", en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Vol. V: L'agire morale*. Edizioni Domenicane Italiane, Roma, 1978, pp. 194-210.
- VEATCH, Henry. "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question", en *Catholic Lawyer* 26, 1981, pp. 251-265.
- VEATCH, Henry. "The Defense of Natural Law in the Context of Contemporary Analytic Philosophy". En *The American Journal of Jurisprudence* 14, 1969, pp. 54-68.
- WARNOCK, G. J. "Analysis and Imagination". En *The Revolution in Philosophy*, Londres, 1956.
- WEINREB, Lloyd. *Natural Law and Justice*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1987.
- WIDOW, José Luis. "La unidad de la ley natural y la distinción de preceptos en Tomás de Aquino", en *Anuario Filosófico* XLI/1, 2008, pp. 99-120.
- WIDOW, José Luis. *La naturaleza política de la moral*. RIL Editores, Santiago de Chile, 2004.
- WIDOW, Juan Antonio. *Curso de Metafísica*. Globo Editores, Santiago de Chile, 2012.

BIBLIOGRAFÍA

- WOLF, Erik. *El problema del derecho natural*. Traducción de Manuel ENTENZA. Ariel, Barcelona, 1960.
- YALDEN-THOMSON, D. C. "Hume's View of 'Is-Ought'", en *Philosophy* vol. LIII, n° 203, 1978.
- ZIMMERMAN, M. "A Note on the 'Is-Ought' Barrier", en *Mind* vol. LXXVI, n. 302, 1967.
- ZIMMERMAN, M. "The 'Is-Ought': An Unnecessary Dualism", en *Mind* vol. LXXI, n. 281, 1962, pp. 53-61.